

اهداءات ٢٠٠٣

أميرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسوني

الإسكندرية

مَشْرُوعُ السِّلَاحِ الدَّائِمِ

الطبعة الأولى — ١٩٥٢

ملتزم الطبع والنشر مكتبة الأنجلو المصرية
لأصحابها صبحى وشركاه
١٦٥ شارع محمد بك فريد . القاهرة

مَشْرُوعُ السَّلَامِ الدَّائِمِ

للفيلسوف كانت

ترجمه إلى العربية وقدم له

الدكتور عثمان أمين

أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

مكتبة الأنجلو المصرية

القاهرة ١٩٥٢

إلى صديق الدكتور حسن مارف

تقديم

بقلم المترجم

فكرة السلم فكرة قديمة ، اتجه إليها حكماء المصور الغابرة ، وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد . حين أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه . الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان ، ونظروا إلى الناس جميعاً وكأنهم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودستورها الأخلاق^(١) . وإلى هذه الفكرة أيضاً دعا الفارابي فيلسوف الإسلام ، في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة »^(٢) منذ القرن العاشر الميلادي ؛ حتى إذا كان القرن الثامن عشر في أوروبا ، وضع « الأب دوسان بير » (١٦٥٨ — ١٧٤٣) مشروعا لإنشاء حلف دائم من جميع الدول .

(١) انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٥ .
(٢) نكتفي هنا بهذه الإشارة عن الفارابي . ومجد الفارابي بعض الإيضاح لهذه الفكرة في مقال للاستاذ أحمد خاكي (مجلة « الكتاب » نوفمبر سنة ١٩٤٥ من ٣٩) وفي فصل عقدهام عن الفارابي في كتابنا : « شخصيات ومذاهب فلسفية » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٥٨ وما بعدها .

المسيحية ، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها ، و « حماية أوروبا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الإسلام » .

غير أن الفيلسوف الألماني « كانت »^(١) كان أكثر الفلاسفة عناية بمسألة السلم ، وله آراء طريفة جداً في مسائل الحقوق الدولية وفي فلسفة التاريخ . وهو واضع الاصطلاح الألماني « Völkerbund » الذى أطلق بعد وفاته بنحو قرن وربع على « عصبة الأمم » الحديثة^(٢) ، وله كتيب مشهور نشره سنة ١٧٩٥ بعنوان : « مشروع

(١) « كانت » (١٧٢٤-١٨٠٤) أكبر فلاسفة الألمان ، وأحد أساتذة الفكر الإنسانى . حاول أن يقيس قدرة عقولنا ، وأن يرسم لها حدودها ومداها ، ووضع العقل الإنسانى موضع النقد الدقيق ؛ ومن أجل هذا أطلق على فلسفته تسمية « الفلسفة النقدية » . والمذهب الكانتي مبسوط فى ثلاثة كتب على الخصوص : الأول : « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادئ العلم ؛ والثانى : « نقد العقل العملى » أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث : « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق . وبعد « كانت » أكبر الفلاسفة الأخلاقيين فى العصور الحديثة .

(٢) أكد بعض الكتاب أن الرئيس « ويلسن » الدائم إلى إنشاء جمعية للأمم كان يحتفظ لقراءاته اليومية بكتاب « مشروع السلام الدائم » لكانت .

للسلام الدائم» أعلن فيه أن إنشاء « حلف بين الشعوب » هو السبيل الوحيد للقضاء على شرور الحرب وويلاتها . على أننا إذا رجعنا إلى أقوال « كانت » قبل « المشروع » وجدناه قد صرح بتصريحات كثيرة عما للحرب من أثر حضارى فى التاريخ

وإذا كان قد أعلن فى كتابه «فروض عن بداية تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٨٦) أن « أكبر شر يصيب الشعوب المتقدمة ناشئ عن الحرب ، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية ، بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب القادمة » ، فقد سلم مع ذلك بأن الخوف من الحرب قد يكون فى طور بسيط من أطوار المدنية من أمتن الضمانات لصون الحرية ودفع الاستبداد ، لأن المستبدين أنفسهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن الثروة القومية التى لا تنمو إلا فى ظل السلم والحرية . ونقرأ فوق ذلك فى كتاب « كانت » عن « نقد ملكة الحكم » (سنة ١٧٩٠) عبارات تفيد أن للحرب ، باعتبارها قوة هائلة من قوى الطبيعة ، جمالا وروعة ، فى حين أن سلما طويلة الأمد قد تولد « مع روح التكسب والتجارة ، نوعا من الأنانية العامة الغليظة » .

ويجدر أن نلاحظ أن المؤلفات الثلاثة التي صرح « كانت » فيها بتلك الآمال قد ظهرت في فترة واحدة وجيزة لا تتجاوز أربع سنوات (١٧٩٣ — ١٧٩٧) . ولعل للثورة الفرنسية وما نتج عنها حينئذ من انقضاء عهد السلطة الاستبدادية وزوال الحكم المطلق ، دخلا كبيرا في توجيه ميول « كانت » نحو النظر إلى الأمور بعين الرضى والتفاؤل ؛ وربما كان نجاح تلك الثورة مما دعا الفيلسوف إلى أن يرى في تنظيم الشعوب تنظيما داخليا ، على أساس جمهوري ، تمهيدا ضروريا لإنشاء جمهورية عالمية شاملة .

وهذا السكتيب عن « مشروع السلام الدائم » الذي يسعدنا أن نقدم اليوم ترجمته إلى العربية ، وثيق الصلة بمختلف مؤلفات « كانت » في الفلسفة النقدية :

فبعد أن نشر الفيلسوف كتابه : « نقد العقل الخالص » مبينا فيه القيمة النسبية للمبادئ العقلية ، وراسما للفلاسفة حدود المعرفة النظرية ، ألف كتابين آخرين جليلين : « نقد العقل العملي »

و « نقد ملكة الحكم » . وقد قصد في هذين الكتاين إلى أن
يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة
راسخة ، فوق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهه العقلي
وإيمانه الأخلاقي . ولكن كان من الميسور أن يحس الفيلسوف
قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنها اقتصرت على
الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال
مذهبه بنظرية سياسية :

ذلك أن الإنسان مدني بطبعه ، وهو دائما عضو في مجتمع .
فينبغي ألا يكون ذلك المجتمع همجيا أو على بداوته الأولى ، بل يجب
أن ينظم تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق
غايته الأخلاقية . وذلك الجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في
صميمها . ومبادئ التشريع هي الكفيلة بهذا التنظيم . وقد خصص
« كانت » لنظرية الحق بعض مؤلفاته وخصوصا كتاب « ميتافيزيقا
الأداب » ؛ وهو قد عرف المبدأ العام لهذه النظرية بقوله : « الحق هو

مجموع الشروط التي تلائم بين حريتنا وحرية الغير ، وفقا لناموس شامل للحرية»^(١).

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بآمن من كل خطر . فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . ومن العسير أن نتصور حكومة واحدة يكون في استطاعتها أن تحكم العالم بأسره . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها ببعض ، وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبل الإكراه والتفجير ؛ وما معاهدات السلام التي تعقدها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكي يستوثق المرء من قدرته على تحقيق غايته ، من إنشاء « هيئة أمم » قائمة على الحق ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانوني الخاص الذي هو الأمة للمتمدنة .

ويتساءل « كانت » : كيف يكون ذلك ممكنا ؟

هذا ما يحاول الفيلسوف إيضاحه في رسالته هذه .

(١) راجع : كانت : « البادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق »

كتب « كانت » « مشروع السلام الدائم » ، فصاغه مواد محددة، بسط فيها الشروط الضرورية التي تجعل انتهاء الحروب أمراً ممكناً وفيما يلي تلخيص للمشروع وتحليل للنصوص المتصلة به :

نص في المشروع على ست مواد أولية تبين « الشروط السلبية » للسلام وهي :

- ١ — « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقلها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد » :

ذلك أن مثل هذه النية المكتومة تجعل من المعاهدة هدنة لا أكثر أما السلم الحقيقية فيجب أن تقضى على كل احتمال لوقوع الحرب .

- ٢ — « إن أى دولة مستقلة ، صغيرة كانت أو كبيرة ، لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » : ذلك أن الدولة كالأشخاص الذى له وحده حق التصرف فى نفسه .

- ٣ — « يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان » :

لأنها تهدد دائم للسلام العام ، فضلاً عن أننا حين ندفع أجراً

للجندى لكى يقف حيانه على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه لأن يقتل ، فعنى هذا أننا نعامله معاملة « الآلة » لا معاملة إنسان .

٤ — « يجب ألا تعقد قروض وطنية من أجل المازعات الخارجية للدولة » : لأن هذه القروض ، فضلا عن تيسيرها قيام الحرب ، تؤدي عاجلا أو آجلا إلى الإفلاس .

٥ — « يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها » . وهذه المادة مشتقة مباشرة من اعتبار الأمم كالأشخاص لها حرمتها ولها وحدها حق التصرف في شؤونها .

٦ — « لا يسمح لأى دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالا عدائية — كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليم والتخريب على الخيانة — قد يكون من شأنها ، عند عودة السلم ، امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين » : لأننا يجب ألا ننسى أن الغرض من الحرب نفسها هو إقامة السلم على أسس أرسخ وأبقى .

هذه المواد التمهيدية أشبه بالنواهي . أما المواد الثلاث النهائية فتتص على الشروط « الإيجابية » للسلم ، وهى :

١ — « يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستوراً جمهورياً » ، بمعنى أن السلطة التشريعية التي تقرر الحرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تاماً . وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة ، وهو أيضاً أنسبها لاستتباب السلام ، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها ؛ في حين أن حاكماً مطلقاً قد يرى في الحرب مآهة يتلهى بها ، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية « وهي دائماً على استعداد لهذه الأمور » .

٢ — « يجب أن يقوم قانون الشعوب^(١) على التحالف بين دول حرة » . لا بد من الاعتراف بأن الشعوب المتمدنة مازالت في علاقاتها الدولية على حال من الهمجية « والانحطاط البهيمى » : فافتئت الحرب هى الملجأ الوحيد للحق ؛ ومع ذلك فإن « النصر لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق » . وإذا كانت معاهدات السلم

(١) أوقانون الأمم أوقانون البشر أوء القانون الدولى العام كما يقال اليوم.

تضع حداً لحرب راهنة ، فإنها لا تلغى ولا تصلح حالة الحرب الكامنة في النفوس ؛ « والعقل في علياء عرشه — وهو المنبع الأعلى لكل تشريع أخلاقي — ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً » . والوسيلة الوحيدة للامتثال لهذا الواجب هي اقتلاع الداء من جذوره والاستعاضة في كافة العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة ، وتنظيم الأمم كلها « مدينة حرة » ، مثلها في ذلك مثل الأمم نفسها ، قامت على تعاقد حريين الأفراد ، وبعبارة أخرى جمع شملها في « تحالف سلمي » . وهذا التحالف حر بالطبع : فما من دولة يجب أن تقهر على الانضمام إلى هذا الميثاق ، بل يكفي أن تعقد إحدى الدول الكبرى حلقاً من هذا القبيل مع بعض جاراتها ، وسرعان ما تسعى كل دولة متمدنة إلى الانتفاع بثمرات نظام يكفل لها سلامتها من كل اعتداء ؛ وإذا كان قيام حلف شامل للإنسانية جمعاء أمراً لا يتحقق في مستقبل قريب ، فهو كالمهدف الذي يجب أن ترمى إليه جهود الدول المسالمة جميعاً

٣ — « حق النزيل الأجنبي ، من حيث التشريع العالمى ، مقصور على إكرام مشواه » دون أن يكون لدولة أن تتدخل فى شؤون دولة أخرى: ذلك أنه لما كان من الواجب أن يكون لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلى، فكل ما يمكن أن يطالب به الأجنبي أهل البلد الذى يحل فيه هو ألا يعاملوه معاملة العدو. ولكن بما يؤسف له أن أوروبا لم تجر على هذه السنة فى معاملتها للبلاد الشرقية ، كالمهندو والصين واليابان ؛ وإن المرء ليهزل هول « المظالم » التى تقترفها الحكومات التجارية أو الدول ذات المعصية الدينية باسم المدنية !

تلك شروط السلام الدائم التى يستطيع الفيلسوف أن يحددها نظرياً وقبل التجربة. ولكن مهمة الفيلسوف لا تكمل بهذا التحديد النظرى ، بل يجب عليه أن يفتح عينيه على عالم الواقع ، ليستوثق من أن فكرة « الحلف السلى » ليست من قبيل أضغاث الأحلام أو باطل الأوهام. ويقول « كانت » بهذا الصدد : يبدو أن الطبيعة نفسها تقدم لنا بعض الضمانات الإيجابية : فقد جعلت الأصقاع

الجرداء مناطق سكنى ؛ وشتت الشعوب التى لا تستطيع أن تعيش
مجتمعة أولاً تستكفى بنفسها على رقعة واحدة — وكان اختلاف
اللغات والأديان من العوامل التى أكدت هذا التفرق ، الذى بدوره
قد يتحول اتحاد الأمم إلى ملكية على حساب الحرية — ودفعت
الناس إلى الائتناس شيئاً فشيئاً بالنظم الجمهورية، وهى بطبيعتها سلمية ؛
وحملت الأمم على المبادلات التجارية التى تخرجها من عزلتها الأولى،
وتجعلها تتقارب تقارباً سلمياً فى البحث عن المصالح المشتركة .

أما التاريخ فمن اليسور أن نستخلص منه حججاً تؤيد أو
تعارض الدعوى التى تحملونا . ولكن الحجج التجريبية لا تنهض
دليلاً ضد مطالب العقل : « ولا يجوز لنا أن نستنتج من أن شيئاً
لم ينجح حتى اليوم ، أنه لن ينجح أبداً » . وإذن فليس المهم هو
أن نعرف هل السلام ممكن التحقق فى أمد قريب أو بعيد . إنها
« فكرة » وكفى ؛ إنها مثل أعلى معقول ، ولا يجوز أن نقطع فى
مره فنقرر أنه مطابق للواقع أو غير مطابق له . بل لقد استطاع
« كانت » أن يصرح بأنه فكرة لا تتحقق ، لأن المطلق لا ينتقل

إلى عالم التجربة ، لفقدان التجانس بين العالمين . غير أن هذا لا يمنع من أن يكون شأن هذه الفكرة كشأن فكرة الله، وفكرة الفضيلة ، بمعنى أنها — وفقاً لاصطلاح « كانت » نفسه — « مبدأ منظم » وقاعدة يسترشد بها في العمل ؛ ذلك أن « العقل العملي (الأخلاقي) » يصدر إلينا أمراً صارماً تتلقاه صاغرين : يجب ألا يكون هناك حرب ! » . وإذن فمن المؤكد عملياً أن يكون « اقترابنا » من ذلك المثل الأعلى « ممكنا » ، فيقوم ذلك « الحلف » بين الشعوب : يكون حلفاً جزئياً أول الأمر ، ثم يقترب رويداً رويداً من « الإنسانية » التي هي آخر حدوده . يومئذ تقل الحروب ويندروقوعها ، وتتسع رقعة العدالة ، ويصبح حكمها الحكم المطاع ، وتتوطد أواصر القربى بين الأخلاق والسياسة ، ويأوى السلام إلى ركن شديد .

نرى في هذا المشروع كيف استطاع الفيلسوف أن يأتي بالمبدع الطريف في التوفيق بين استقلال الحكومات وبين تنظيم دولي من شأنه أن يكفل استتباب السلام .

ولا يظن القارىء أن هذه أقوال رجل من الخياليين أو الباطنيين . فالواقع أن أحداً لا يجد فيما كتب « كانت » عن شرور الحرب وأهوالها أقوالاً خطائية ، ولا جملاً منمقة يقصد بها إلى تأثير وقتى عابر ، وإنما نجد في معالجة الفيلسوف لهذا الموضوع قصداً واعتدالاً ، وإدراكاً للضرورات التاريخية ، وما إلى ذلك من الصفات التى تلقى على نظرياته فى « مشروع السلام الدائم » طابع العمق والجد ، وتضفى على آرائه قيمة ثابتة ، وتخرجها عن أن تكون أحلاماً طوباوية أو قصة فلسفية أو ملهاة تحكمية ، كما زعم بعض الكتاب آخر القرن الماضى .

وأكبر الظن أننا إذا توخينا سبيل الإنصاف حملنا هذه الآراء على عمل الجد ، ورأينا فيها تعبيراً عن آمال نفس كريمة متفائلة ، ومثلاً أعلى يرسمه ذهن كبير محيط ، عرف بؤس الناس وفساد الطباع ، ولم يغيب عنه أن الماضى ممهد للحاضر ، ولكنه آمن بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها ، وأن واجبنا دائماً

أن نخضع أمور السياسة لقانون الأخلاق ، وأن نصغى إلى صوت الضمير ، وإلى مافى الطبيعة والتاريخ من توجيهات ، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون ، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة .

والناظرون في فلسفة كانت الأخلاقية لا يرون ذلك بدعا، لأنهم يعلمون أن الفلسفة الكانتية أبعد الفلسفات الألمانية عن نزعات القومية ونزوات العصبية : ذلك أنها فلسفة ، لا أقول « عالمية » ، بل « إنسانية » بأجل وأرفع معانى الإنسانية .

عُمان أمين

أبريل ١٩٥٢

إيضاح

أرى من الواجب على ، إبراء لدمتي وأداءً للأمانة العلمية ،
 أن أبادر إلى التصريح للقارئ الكريم بأنني لم أترجم هذه الرسالة
 عن الأصل الألماني مباشرة (فإن حظى من معرفة اللغة الألمانية
 ضئيل ولا يسمح لي بمواجهة النص وحدي ومن غير دليل) ، وإنما
 استعنت على نقلها إلى العربية بترجمتين فرنسيتين ، إحداهما قديمة
 بقلم «بارنى» (باريس سنة ١٨٥٣) والثانية حديثة بقلم « جبلان »
 (باريس سنة ١٩٤٨)

ويحلو في هذا المقام أن أوجه موفور الشناء إلى أستاذنا العلامة
 حسين رمزي بك الذي تفضل فقدم لي الترجمة الفرنسية القديمة —
 وهي غير موجودة في مصر — ولا يسعني إلا أن أسجل اعترافى
 بالجميل لصديق الدكتور شفيق شحاته الذى أعاننى على فهم
 ما غمض من المصطلحات القانونية .

ع.أ.

إلى السلام الدائم

[مقدمة للرسالة بقلم كانت]

لا حاجة بنا إلى أن نتساءل عما قصد إليه صاحب فندق هولندي ، حين نقش على ناصية فندقه رسماً يمثل قبراً : ترى هل أراد بذلك الشاعر الساخر اللاذع أن يوجه اللوم إلى « الناس » عامة ، أم خص به رؤساء الدول للمتعطشين إلى الحروب دائماً ، أم قصره على الفلاسفة الذين يستمرثون حلم السلام اللذيذ .

لكننا نود أن نضع الشرط التالي : مادام أصحاب السياسة العملية ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفة واستكبار ، ويعدونهم حكماً لا خطر منهم على الدولة التي يجب أن تستمد مبادئها من التجربة ، وماداموا ينظرون إليهم نظراً إلى لاعبين غير مدربين يستطيع التغلب عليهم بشيء من المهارة ، فينبغي على السياسي الخبير أن يكون منطقياً مع نفسه حين تصدم آراؤه آراء الفيلسوف ، فلا يستنكرها ولا يجد فيها على الدولة خطراً : هذا شرط وقائي يحاول المؤلف به أن يدرأ عن نفسه كل تأويل يسيء الظن به أو يتجنى عليه.

القسم الأول

المواد التمهيدية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

المادة الأولى : « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقلها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد »

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفاً للتسلح ، لا سلاماً يقطع دابر كل عدوان . ووصف سلام كهذا بأنه دائم هو حشو ولفو مريب : فإن معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب في المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجبولة في حينها من طرفي التعاقد ، ولا عبرة بالتفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة . وإذا انطوت السريرة على الرغبة في انتهاز الفرصة المناسبة في المستقبل للتقدم

بمزاعم قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها — لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أضحي لا يقوى على القتال — فذلك مسلك هو أدخل في باب حيل اليسوعيين ، وينبغي أن تترفع عنه كرامة الملوك ، كما تترفع عنه كرامة وزراءهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه .

ولكننا إذا جاربنا آراء المستنيرين من أهل الحكمة السياسية فجلناشرف الدولة في المداومة على زيادة قوتها، دون مبالاة بالوسائل ، فأغلب الظن أن حكماً كهذا سيدو للناس حذقة وفيهقة مدرسية .

المادة الثانية : « إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة »

فليست الدولة متاعاً (كرقعة الأرض التي اتخذتها لها وظناً) ، وإنما هي جماعة إنسانية لا يخل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو أن يتصرف في شئونها فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها

الخاصة ، وإدماجها في دولة أخرى كما لو كانت نباتا يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدتها من وجودها باعتبارها شخصا معنويا . وجعل ذلك الشخص المعنوي شيئا من الأشياء نقض لفكرة التعاقد الأصلي التي لا يمكن بلونها تصور أى حق على شعب^(١) . ولا يحل أحد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار ، حتى زماننا هذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحياة قد شاع عند أهلها ولم يخطر قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى في العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : وإنها لحيلة جديدة تصطنعها الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها !

(١) ليست المملكة الوراثية بالدولة التي تستطيع دولة أخرى أن ترث الملك فيها ، ولكنها الدولة التي يمكن أن ينتقل حق الحكم فيها إلى شخص مادي آخر . وفي هذه الحالة تكتسب الدولة ملكا . ولكن هذا الملك بهذه الصفة — أى بصفته شخصا يملك دولة أخرى من قبل — لا يكون مائلا للدولة .

ومن هذا القبيل أيضا ما تعتمد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدوا للطرفين : فإن من يفعل هذا يستعمل «الأشخاص» وكأنهم «أشياء» يسخرها فيما يشاء .

المادة الثالثة : « يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاما على مر الزمان » .

ذلك لأن هذه الجيوش التي تبدو على الدوام متأهبة للقتال تهدد الدول الأخرى بالحرب تهديدا دائما ، كما تخمضها إلى التسابق في زيادة قواتها المسلحة زيادة لا تقف عند حد . ولما كانت النفقات التي تخصص لذلك من شأنها آخر الأمر أن تجعل السلام أشد وطأة من الحرب القصيرة ، فإن الجيوش نفسها تصبح سببا لحروب عدوانية ، القصد منها التخفيف من تلك الأعباء . أضف إلى هذا أن استئجار الناس لكي يقاتلوا أو يقتلوا معناه فيما يبدو أننا نعاملهم معاملة الآلات المحضة أو الأدوات في يد غيرهم (الدولة) : وهو أمر لا يتفق مع حقوق الإنسانية في أشخاصنا . وليس الأمر

كذلك بالنسبة للتدريبات العسكرية التي يقوم بها المواطنون متطوعين من حين إلى حين ، ليكفلوا سلامتهم وسلامة وطنهم من عدوان الأجنبي . أما ما تعتمد إليه بعض الدول من اكتناز المال ، فقد يكون له من الأثر ما للجيوش الدائمة : لأنه قد يدفع الدول الأخرى التي ترى فيه تهديداً بالحرب إلى المبادأة بالعدوان الوقائي . والواقع أن قوة المال من بين تلك القوى الثلاث (قوة الجيوش وقوة المصاهرات وقوة المال) خليقة — إذا لم يحل دون تقدير خطرها حائل — بأن تكون أقوى أداة للحرب .

* * *

المادة الرابعة : « يجب ألا تعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة »

إذا لجأت الدولة ، تحقيقاً لمصلحة الاقتصاد الوطني ، إلى طلب معونة من الخارج أو من الداخل (لتحسين الطرق أو إنشاء المستعمرات الجديدة أو تخزين المحاصيل استعداداً للسنين العجاف) كانت وسيلتها هذه لتدبير المال وسيلة لا شبهة فيها ولا غبار عليها .

غير أن نظاماً للتعامل يقوم على عقد قروض (ديون) تتضخم تضخماً لا يقف عند حد ، وإن كانت مع ذلك محوطة بالضمانات الكافية للوفاء بها وفاء معجلاً (لأن الدائنين لا يطالبون بها جميعاً في وقت واحد) — مثل هذا النظام الذي هو ابتكار عصري بارع من ابتكارات شعب مولع بالتجارة ، باعتباره ذريعة لتدخل بعض الدول في شئون بعضها الآخر ، يعد قوة مالية خطيرة وكنزاً مدخراً لإشعال الحرب ، يربو على جملة ما تملكه الدول الأخرى مجتمعة ، ولا سبيل إلى استنفاده إلا بعجز مرتقب في الضرائب (وإن كان من اليسور تأجيل ظهور هذا العجز زمناً طويلاً بتنشيط حركة التجارة بما لها من تأثير على الصناعة والربح)

هذه السهولة في إضرار نيران الحرب ، إلى جانب ميل أصحاب السلطان إليها ميلاً يبدو متأصلاً في الفطرة الإنسانية ، هي العقبة الكؤود التي تحول دون السلام الدائم . فينبغي لإزالة هذه العقبة وضع مادة تمهيدية لذلك السلام ، ولا سيما أن إفلاس الدولة آخر الأمر إفلاساً محققاً يجر إلى هذا المصير دولاً أخرى لاجريرة لها :

وهذا أمر يلحق بهاتيك الدول غيباً عاماً . وإذن فلا أقل من أن يكون لدول أخرى الحق في أن تتحالف على دولة كهذه للوقوف في وجه مطامعها

المادة الخامسة : « لا يجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها »

نتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما يظهر من مساوئ الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوئ قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيراً بما يجره الفجور على شعب من وبال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن المثل السيئ المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » ^(١) ليس غيباً لذلك الشخص .

والأمر بخلاف ذلك إذا ما حدثت في دولة منازعات داخلية

(١) Scandalum acceptum

أدت إلى انقسامها شطرين كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحقيتها في السيادة على الكل : فإن بذل المعونة لإحداها من دولة أجنبية لا يعتبر تدخلا من هذه في نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والقوضى هنالك) . وما لم يتوصل إلى فض هذا النزاع الداخلي ، فإن تدخل الدول الأجنبية في شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلي فيه ، دون أن يلقي توجيهات شعب آخر ، يكون افتئاتاً على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحاً في اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعاً .

* * *

المادة السادسة : « لا يحق لأي دولة في حرب مع أخرى أن تستبيح لنفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية — كالإغتيال ، والتسميم ، وخرق شروط التسليم ، والتحرّض على الخيانة — من شأنها ، عند عودة السلم ، فقدان الثقة بين الدولتين » .

هذه شناعات وأعمال منكرات ؛ ولا بد ، حتى في أثناء الحرب ،

من الإبقاء على شيء من الثقة في شعور العدو ، وإلا استحال الاتفاق على أى سلام ، وانقلب القتال فأضحى حرب إبادة وإفناء^(١) ؛ مع أن الحرب ماهى إلا وسيلة نعمة يلجأ إليها المرء مضطراً ، لإقرار حقه بالقوة ، وهو في طور الفطرة (حيث لا وجود لمحاكم تفصل في الأمور بقوة القانون) ؛ وفي هذا الطور لا يقال على أحد الطرفين إنه جائر (لأن مثل هذا الوصف يفترض صدور حكم قضائي من قبل) بل إن « نتيجة » المعركة هي التي تفصل في الأمر (كما تفصل الأحكام التي يقال عليها « أحكام الله ») وهي أيضاً التي تقرر في أى جانب يوجد الحق . على أن قيام « حرب تأديبية »^(٢) بين الدول أمر بعيد عن التصور : فليست العلاقة بين الدول علاقة تابع بمتبوع . ويترتب على هذا أن حرب الإبادة التي تفضى إلى هلاك الطرفين كليهما ، وإلى القضاء في الوقت نفسه على كل حق وشرع ، لاتدع للسلام الدائم مكاناً واستقراراً إلا في قبر واسع يضم الجنس البشرى . وإذن فمثل هذه الحرب يجب تحريمها على الإطلاق ، كما يجب

bellum internecinum (١) bellum punitum (٢)

تحریم استخدام الوسائل المؤدية إليها . وما من شك في أن الوسائل التي ذكرناها آنفا تؤدي إلى هذه الحرب حتماً : لأن هذه الأفاعيل الشنعاء ، التي هي في ذاتها منكرة لوجأنا إليها مرة ، لا تنتهي بانتهاء الحرب ، بل تجاوزها إلى حالة السلم ، فتقضي على القصد^(١) منها قضاءً تاماً : مثال ذلك استخدام الجواسيس ، فإنه أمر تستغل فيه وضاعة العدو (وهي وضاعة لا سبيل إلى استئصالها أبداً)

* * *

ومع أن القوانين المذكورة فيما تقدم ليست من وجهة النظر الموضوعية (أى في نظر أولى الأمر) سوى « قوانين محرمة »^(٢) إلا أن هنالك أيضاً بعض « قوانين أمرة »^(٣) هي نافذة فور صدورها دون اعتبار للظروف ، وقاضية بإبطال ما اتخذ من اجراء إبطالا مباشراً (كما في المواد الأولى والخامسة والسادسة) ؛ في حين أن هنالك قوانين أخرى (كما في المواد الثانية والثالثة والرابعة) تكون من وجهة النظر الذاتية مرنة واسعة ، دون أن تخرج عن قاعدة الحق والشرع ؛ بمعنى أن تنفيذها رهن بالظروف ، قابل

(١) die Absicht (٢) Leges prohibitivae

(٣) Leges strictae

لبعض التأجيل ، مع بقاء الغرض ، و بشرط ألا يمتد موعد التنفيذ إلى أجل غير مسمى ؛ مثال ذلك تأجيل موعد رد الحرية التي اغتصبت من بعض الشعوب على نحو من الأنحاء المذكورة في المادة الثانية ، تأجيلاً إلى ما لا نهاية (على نحو ما جرت به عادة الإمبراطور « أوغسطس » فيما كان يبذل من وعود لا يحصى وقت الوفاء بها أبدأً) . وإذن فالأمر المباح ليس هو عدم رد الحرية ، وإنما المباح هو تأجيل ردها فقط ، اجتناباً للعجلة والشطط ، وخشية صدور العمل خلافاً للقصد المنشود .

والتحريم هنا إنما يتعلق « بكيفية الاكتساب » التي يجب استبعادها في المستقبل ، ولا يتعلق مطلقاً بحالة « الحياة » (Besitzstand) التي وإن لم تكن لها الصفة المشروعة المطلوبة إلا أنها مع ذلك كانت في وقتها (أى في وقت وضع اليد المزعوم) معتبرة مباحة عند الدول جميعاً وفقاً للرأى العام في ذلك الحين ^(١) .

(١) ينازع الباحثون — وهم على حق — في أن يكون هناك فيما عدا الأوامر والنواهي « قوانين مبيحة » من قوانين العقل الخالص : لأن القوانين تنطوى عموماً على مبدأ ضرورة =

== موضوعية عملية، في حين أن الإباحة إنما تدل على إمكان إثبات الأفعال . وبناء على هذا يكون القانون المبيح ، منطوياً على إلزام بفعل شيء يستطيع كل واحد ألا يكون ملزماً بفعله : وفي هذا تناقض متى أخذ موضوع القانون على معنى واحد بالاعتبارين . غير أن التحريم في القانون المبيح الذي نحن بصدده لا يتعلق بكيفية اكتساب حق في المستقبل (عن طريق الوراثة مثلاً) ، في حين أن الإعفاء من ذلك التحريم ، أي الإباحة ، يختص بحالة الحيابة الفعلية . لكن، هذه الحيابة ، وإن تكن غير شرعية ، في الانتقال من حال الفطرة إلى حال المدنية ، يمكن أن تظل نافذة باعتبارها دحيابة بحسن نية ، وفقاً لقانون مبيح من قوانين الشرع الطبيعي ؛ ومع ذلك فالحيابة المظنونة ، بمجرد اعتبارها كذلك ، بمنوعة في حال الفطرة . وكذلك لأمر في حال المدنية التي تعقبها (بعد تمام الانتقال) بالنسبة لكيفية الاكتساب ، بمعنى أن حق الحيابة الدائمة لا يكون له وجود إذا حدث اكتساب مظنون من هذا القبيل في حال المدنية ، لأن الاكتساب في هذه الحالة متى تبينت لامشروعيته وجب بطلانه توا باعتبارها خرقاً للحق .

ما قصدت هنا إلا أن أوجه التفتات فقهاء الشرائع الطبيعية إلى فكرة القانون المبيح ، التي تطراً عفواً ومن نفسها لكل عقل منظم ، ولا سيما أنها شائعة الاستعمال في الشرائع المدنية (الوضعية) لكن مع فارق ، وهو أن القانون المحرّم يبدو فيها وحده ، في حين

== أن الإباحة لا تدرج فيها (كما كان ينبغي أن تدرج) كشرط مقيد . بل تلحق بالاستثناءات ، فيقال هناك : هذا أو ذاك ممنوع ، ماعدا رقم ١ ورقم ٢ ورقم ٣ وهلم جرا ، وعلى هذا النحو تضاف الاستثناءات إلى القانون ، لا وفقا لمبدأ من المبادئ . بل بالمصادفة . وعلى حسب الأحوال . لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لأدرجت الشروط د في صيغة القانون المحرم ، الذي كان يصير حينئذ قانونا مبيحا . ولهذا فإن مما يؤسف له أن نجد المسألة الدقيقة — التي طرحها في المسابقة الكونت د فون فنديشجريتس ، ذلك الرجل الأملئ الأريب ، والتي بسط فيها هذه النقطة الأخيرة — قد تركت دون أن يلتبس لها حل . وما لم يصل القانونيون إلى إمكان صيغة كهذه (شبيهة بصيغة العلوم الرياضية) فلن يكون لديهم حكاية صحيحة يتبينون به إذا كان تشريع ما متسقا مع نفسه ، وإذا كان القانون الثابت ، المسمى Jus certum سيظل أمنية طيبة لحسب . ما لم يتم لهم ذلك فلن يكون لديهم سوى قوانين عامة لا قوانين شاملة ، وهو — فيما يبدو — ما تتطلبه فكرة القانون نفسها .

القسم الثاني

المواد النهائية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

إن حالة السلام بين أناس يعيشونجنباً إلى جنب ليست حالة فطرية : إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب . وهي وإن لم تكن دائماً حرباً معلنة ، إلا أنها على الأقل منطوية على تهديد دائم بالعدوان . واذن فينبغي « إقرار » حالة السلام : ذلك أن الكف عن الحرب ليس بضمان للسلام، وإذا لم يحصل جار من جاره على هذا الضمان (وهو مالا يتيسر وقوعه الا في وضع قانوني) فمن الجائز أن يعامل ذلك الجار معاملة من بينه وبينه عداوة .^(١)

(١) يذهب أكثر الباحثين إلى أنه لا يجوز أن يعامل إنسان معاملة العدو إلا إذا كان معدياً على غيره بالفعل . وهذا صحيح كل الصحة إذا عاشر المعتدي والمعتدى عليه في حالة قانونية مدنية : لأنه متى وجد أحدهما في هذه الحالة أعطى للآخر الأمان المطلوب بواسطة السلطة التي يخضع لها الطرفان . — ولكن الإنسان (أو الشعب) الذي يعيش في حالة الفطرة يسلبني هذا الأمان ، ويلحق بي غيباً =

== لجرد وجوده إلى جانبي ولولم يفعل شيئاً ، وذلك نتيجة لهذه الحالة نفسها وللфوضى التي تجعلني دائماً تحت تهديده . فأستطيع حينئذ إما أن أحمله على الانضمام معي إلى هيئة قانونية وإما على الفرار من جيرتي . — وإذن فهذه هي المسئلة التي تصلح أساساً للمواد التالية جميعاً : يجب على جميع الناس الذين يمكن أن يتأثر بعضهم ببعض أن ينتموا إلى دستور مدني ما .

لكن كل دستور قانوني قوامه ، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له ، على :

(أ) القانون المدني ، *Jus civitatis* الذي يكون للناس في شعب ما

(ب) قانون الشعوب ، *Jus gentium* الذي ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض

(ج) القانون العالمي ، *Jus cosmopoliticum* من حيث اعتبارنا الناس والحكومات ، في علاقاتهم الخارجية وفي تأثير بعضهم في بعض ، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة .

وليس هذا التقسيم تعسفياً وإنما هو ضروري لفكرة السلام الدائم : لأنه لو أن واحداً من الأشخاص الذين تربطهم بغيرهم علاقة تأثير مادي ، وجد في حالة الفطرة فإن حالة الحرب تتولد ضرورة من تلك الحالة نفسها ، وهي حالة إنما نسعى هنا إلى التخلص منها .

المادة النهائية الأولى

لتحقيق السلام الدائم

« يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً »

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري^(١) ؛ وذلك لأنه قائم : (١) على مبدأ الحرية الذي يعتنقه

(١) ليس بصحيح ما جرت به العادة من تعريف الحرية القانونية ، (وبالتالي الخارجية) بأنها « استطاعة المرء أن يفعل ما يشاء بشرط عدم الإضرار بأحد » : لأنه ما معنى الاستطاعة هنا ؟ إمكان فعل من حيث أنه لا يضر بأحد . وإذن فتعريف هذه الاستطاعة يؤول إلى ما يلي : الحرية هي إمكان أفعال ليس فيها إضرار بأحد . وبعبارة أخرى المرء ، مهما يفعل ، لا يضر بأحد حين لا يضر بأحد . وهذا تحصيل حاصل ولا شك . — والأولى تعريف الحرية الخارجية (القانونية) بأنها استطاعة ألا أخضع =

أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد) ؛ (٢) على مبادئ « تبعية »
الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع)

= لاى قانون خارجى إلا القوانين التى استطعت المواثقة عاها .
وكذلك ، المساواة ، الخارجية (القانونية) فى دولة عبارة عما بين
المواطنين من علاقة تقضى بأن أحداً لا يجوز له قانوناً أن يقهر
آخر على شىء إذا لم يخضع فى الوقت عينه للقانون الذى يقضى
بجواز أن يقهره الآخر أيضاً على النحو عينه . ولما كان مبدأ الخضوع
القانونى منطقياً من قبل فى فكرة الدستور السياسى على العموم
فلا حاجة إلى تعريفه . — وهذه الحقوق المفطورة الملازمة ،
بالضرورة لطبيعة الإنسانية والتى يمتنع إبطالها أبداً ، يرتفع قدرها
ويتألق سناها حين تخطر فى بالنا موجودات أعلى فنفكر فى العلاقات
القانونية التى بين الناس أنفسهم وبين هذه الموجودات ، أو حين
تتبع المبادئ عينها فتتمثل الإنسان مواطناً لعالم مجاوز للحسوسات .
فالواقع ، فيما يختص بحريتي ، أن القوانين الإلهية التى لا أستطيع أن
أعرفها إلا بعقلي ليست ملزمة لى إلا من حيث أنى استطعت
أن أوافق عليها (لآنى لا أتمثل أولاً فكرة الإرادة الإلهية إلا
بقانون قد فرضه عقلى على حريتي) . أما عن المساواة — حين
أفترض موجوداً هو بعد الله أعلى الموجودات فى العالم (« إيون » ،
أكبر وهو عند الغنوصيين ، روح صدرت عن العقل الخالد) =

(٣) على « المساواة » بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) .
وإذن فهذا الدستور في ذاته ، من حيث الحق ، هو الأصل الذي

= فلا وجه هناك يبرر أن يرفع على وحدي واجب الطاعة ويقع
له هو واجب الأمر ، مادمت أؤدي في وظيفتي واجبي كما يؤدي
ذلك « الإيون » واجبه في وظيفته . والذي يجعل مبدأ المساواة
(كالحال في مبدأ الحرية) غير منطبق على علاقتنا بالله ، هو أن ذلك
الموجود هو الوحيد الذي انعدمت فيه فكرة الواجب .

غير أنه يعيننا فيما يتعلق بحق المساواة لدى جميع المواطنين ،
كمخاطبين ، أن نعرف حين تثار مسألة إمكان التسليم بالنبل الوراثي ،
إذا كان المنصب الذي يميز شخصاً على غيره يجب أن يسبق
الكفاءة ، أو أن الكفاءة لها الصدارة عليه . — وواضح أنه إذا
كان المنصب يلحق شرف المحدث ، فمن المشكوك فيه جداً أن الكفاءة
(بمعنى المقدرة والإخلاص في القيام بأداء الوظائف) تلزم
عنه . ويترتب على هذا أن الأمر هنا أشبه بأن يمنح المنصب
لمن هو ذو حظوة دون أن يكون كفوّاً (كالإدارة والقيادة
مثلاً) ؛ وهذا ما لا تقبله إرادة الشعب أبداً في تعاقد أصيل (هو
مع ذلك مبدأ جميع الشرائع) ؛ فالواقع أن من يحمل لقب النبيل
لا يكون لمجرد حمله لهذا اللقب رجلاً نبيلاً ، — أما نبالة الوظيفة
(كما يمكن أن يسمى منصب القضاء العالي الذي لا يكتسب إلا —

تبنى عليه جميع أنواع الدساتير في المدينة . بقى علينا أن نعرف إذا كان هو وحده الدستور الذي يستطيع أن يؤدي إلى سلام دائم .

إن الدستور الجمهوري ، فضلا عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذي تتبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا في الأفق البعيد ، النتيجة التي ترنو إليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . واليك تعليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه إلا برضاء المواطنين — وهو أمر لامناص منه في دستور جمهوري — فمن الطبيعي جداً أنه مادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمماناة شرور الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون إلى أن يترددوا في الأمر وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم في نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء في تصدير ما

== بالكفاءة) فالنصب ، كشيء مملوك ، لا يلحق بالشخص بل بالوظيفة ؛ وإذن فالسأوة لا تضار بهذا ، لأن الشخص حين يقف عن أداء وظيفته يعزل منصبه في الوقت نفسه ويندمج في طامة الشعب .

خلفته وراءها من خراب ودمار ؛ وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا
قرضا وطنياً يجعل السلام نفسه عبئا ثقيلا ولن يتيسر الوفاء به أبداً ،
لأن الحروب متجددة دائماً . في حين أن الدستور الذي لا يكون
القرء فيه مواطناً ، وبالتالي الدستور غير الجمهورى ، انما تقرر الحرب فيه
بأقل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الأمر ليس بعضو فى الدولة ،
بل هو مالكمها ، ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائته
أو فى قنصه أو فى دور لموه أو فى حفلات بلاطه الخ ؛ فهو يستطيع إذن
أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ، ولا
يبالى أن يترك مهمة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائماً على
استعداد لذلك .

لكى نتجنب الخلط الشائع بين الدستور الجمهورى والدستور
الديمقراطى ، يحمل بنا أن ندلى بالملاحظات التالية :
يمكن أن ينقسم نظام الدولة ، إما بحسب اختلاف الأشخاص
الذين يتولون السلطة العليا ، وإما وفقاً للطريقة التى يجرى عليها الحاكم

في حكم الشعب ، أيا كان هذا الحاكم . والنظام الأول يسمى على وجه التدقيق بنظام السيادة ، وهو على ضروب ثلاثة فقط : فإما أن يتولى السلطة العليا شخص واحد، أو كثيرون متضامنين، أو المواطنون جميعاً (أوتوقراطية ، وارشتراطية وديموقراطية : سلطة الأمير ، وسلطة النبلاء ، وسلطة الشعب) . أما النظام الثاني فهو نظام الحكم ويتعلق بالطريقة التي تتبعها الحكومة في استعمال سلطتها المطلقة . وتلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة العامة التي تجعل جمعا من الناس شعباً . ومن هذا الوجه تكون الدولة جمهورية أو استبدادية ؛ فالحكم الجمهوري هو المبدأ السياسي الذي يسلم بفصل السلطة التنفيذية (أي الحكومة) عن السلطة التشريعية . وأما الحكم « الاستبدادي » فهو الحكومة التي يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيذ القوانين التي شرعها بنفسه ؛ فهو إذن حكم تقوم فيه الإرادة الخاصة (أي إرادة الحاكم) مقام الإرادة العامة (أي إرادة الشعب) . و « الديمقراطية » من بين صور الحكم الثلاث التي أشرنا إليها فيما تقدم ، هي بمعناها الدقيق ، استبدادية بالضرورة : لأنها تقيم سلطة تنفيذية بمقتضاها يبدى الجميع رأيهم في

شخص واحد ؛ بل وضد شخص واحد (لأنه يختلف معهم فى رأى)
فهنا إذن لا تكون إرادة الجميع ممثلة لإرادة الجميع حقا : وهذا مما يجعل
الإرادة العامة فى تناقض مع نفسها ومع الحرية .

والواقع أن أى صورة من صور الحكم غير تمثيلية لا تكون
صورة بالمعنى الدقيق : لأن شخصا واحدا لا يمكن أن يكون مشرعا
ومنفذا لإرادته فى آن واحد (كما أنه لا يجوز فى القياس المنطقى أن
تكون الكلية فى المقدمة الكبرى هى فى الوقت نفسه إدراجا
للجزئية تحت الكلية فى المقدمة الصغرى) .

على أنه وإن كانت الصورتان السياسيتان الأخريان يعيبهما
دائما أنهما تمهدان السبيل إلى هذا الضرب من ضروب الحكم ،
إلا أنه فى إمكانهما مع ذلك أن تقبلا ضربا من الحكم مطابقا لروح
النظام الذى يتحقق فيه تمثيل الأمة ، على نحو ما كان فردريك
الثانى يصرح بأنه ليس إلا الخادم الأعلى للدولة ^(١) فى حين أن

(١) كثيرا ما وجه اللوم الشديد إلى ما يعتمد إليه الناس من
تملق الملوك ، فيدخلون عليهم ألقاب الفخامة والرفعة ، بما يملوهم =

الديمقراطية تجعل هذا الضرب من الحكم مستحيلا ، لأن كل واحد فيها يريد أن يكون سيدا .

نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية (عدد الحكام) ، وكلما عظم تمثيلهم ، اقترب النظام السيامي من النظام الجمهوري ، وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابعة . فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعي ، وهو وحده التشريع الكامل ، أصعب في « الأرستقراطية » منه في « الملكية » ؛ أما في الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلا بثورة طاعية . ولكن لا جدال في أن طريقة الحكم

== زهوا وصلفا (كقولهم : مبعوث الله وخليفته ، ومنفذ مشيئته على الأرض) ولكن لا محل لمثل هذا اللوم : فإن هذه الأوصاف التي يوصف بها الملوك ليس من شأنها أن تملأهم كبرا ، بل إنها خليقة إن تبت في قلوبهم التواضع والخشوع إن كانوا من أهل الفطنة والذكاء . (والمفروض أنهم من أهل ذلك) ؛ وحسبهم أن يشعروا بأنهم مكلفون بأداء رسالة ينوء بحملها إنسان ، وهي أن يدبروا ما هو عند الله أقدس شيء على الأرض ، أي حقوق الإنسان — حسبهم هذا لكي تستشعر نفوسهم الخشية من أن يكونوا قد متسوا ، بوجه من الوجوه ، مالا تغفل عنه عين الله .

بالنسبة للشعب ، أهم بكثير من نظام الدولة الصوري (وإن يكن التفاوت في اتفاق هذا النظام مع الغرض الذي يبنته أمراً لا يستهان به) ^(١) . ولكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق ، ينبغي أن يكون تمثيلاً ، لأن هذا النظام وحده هو الذي يتيسر أن تقوم في ظله حكومة جمهورية ، وبدونه تكون كل حكومة ، مهما يكن نوع دستورها ،

(١) يفاخر « ماليه دوپان » ، بكلامه المبهرج الذي لا معنى له ، بأنه قد استطاع بعد تجربة طويلة أن يقتنع بصحة قول « بوب » المعروف : « دع الحق يتنازعون في أمر الحكومة المثلى : أفضل الحكومات أحسنها إدارة » . إذا كان معنى هذا أن الدولة التي تدبر أمورها أفضل تدبير هي أفضل الحكومات تدبيراً ، فكأنه على حد تعبير « سويفت » ، قد أجهد نفسه في كسر بندقة فوجد داخلها دودة : ولكن إذا كان معناه أن الدولة المدبرة أحسن تدبير هي أيضاً أحسن أنواع الحكومات ، أي أحسن نظام سياسي ، فهذا خطأ على الإطلاق ، لأن الأمثلة على الحكومات الصالحة لا تدل على فضلها من حيث نوعها : فمن ذا الذي حكم حكماً أصلياً من حكم « تيتوس » ، و « مارك أوريل » ؟ ومع ذلك فقد كان « ديمتيان » خليفة الأول ، و « كومود » خليفة الثاني ، وهو أمر ما كان يحدث في نظام سياسي صالح ، لأن عجزهما عن النهوض بأعباء منصبهما كان يتبين للناس تواتراً ، وكانت سلطة الحاكم تكفي لإبعادهما .

حكومة تعسفية واستبدادية . وما من جمهورية من الجمهوريات القديمة
المزعومة قد عرفت هذا النظام الجمهوري الصحيح ، ولهذا كان حتماً
أن تنتهي الى حكم استبدادي ، وإن يكن تحمّل الاستبداد أيسر
حين يكون المستبد شخصاً واحداً .

المادة النهائية الثانية

لتحقيق السلام الدائم

« ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على
أساس نظام اتحادي بين دول حرة »

إن شأن الشعوب ، حين تصير دولا ، كشأن الأفراد : في حال
القطرة (أي الخلو من كل قانون خارجي) يعتدى بعضها على بعض
بحكم الجوار ؛ ولا بد لكل شعب ، ليضمن أمنه وسلامته ، أن يطلب
إلى الآخر أن يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرى فيه
كل واحد ضماناً لحقوقه : هذا النظام بمثابة « حلف شعوب » ؛
لكنه لن يكون دولة واحدة . لأنه لو تم ذلك لانطوت الفكرة
على تناقض : إذ أن كل دولة تفترض وجود علاقة بين حاكم
(أي المشرع) ومحكوم (أي الشعب) ؛ فلو انضوت شعوب عديدة
تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعباً واحداً ؛ وهذا يخالف
للافتراض : إذ أنه يلزمنا هنا ألا نفعل حقوق « الشعوب » في علاقاتها

بعضها مع بعض ، من حيث أنها تضم عدداً من الدول المختلفة ولا تندمج في دولة واحدة بعينها .

إذا كنا ننظر إلى ما يبيده المتوحشون من تعلقهم بالحرية التي لا يضبطها قانون ، والتي هي عبارة عن القتال تقاتلاً مستمراً ، وتفضيلهم تلك الحرية الخرقاء على الحرية الرشيدة — إذا كنا ننظر إلى ذلك بازدياد شديد ، ونعده همجية ونقصاً في المدنية وانحطاطاً بالإنسان إلى حضيض البهيمية ، أفما كان أخلق بالشعوب المتمدنة التي يؤلف كل منها دولة منظمة أن تبادر بالخروج من حالة مزرية كهذه ؟ ولكن الواقع غير ذلك : فكل « دولة » تجعل مناط عظمها (ومن التناقض وصف الشعب بالمعظمة) في عدم الإذعان لأي إلزام خارجي قانوني : وولي الأمر أو الحاكم يرى مجده وفخره في المقدرة على التصرف في حياة آلاف من الناس ، يسوقهم إلى التضحية بأنفسهم — دون أن يخشى هو على نفسه خطراً — ذوداً عن قضية لا شأن لهم بها ^(١) . وكل ما بين متوحش أمريكي

(١) تطلق امبراطور يوتاني ، فدعا أميراً بلغارياً إلى منازلته منزلة شخصية ، حسب الخلاف شجر بينهما وحقناً لدماء رعاياهما =

ومتوحشى أوروبا من فرق هو أن أولئك قد التهموا من قبل قطعاناً كثيرة من أعدائهم ، بينما هؤلاء يعرفون كيف يستغلون أعداءهم للظلمين على أمرهم ، ويؤثرون أن يفيدوا منهم للاستكثار من تابعيهم ، ومضاعفة الأدوات اللازمة لفتوحات أوسع نطاقاً وأبعد مدى .

عند ما نفكر في لؤم الطبيعة الإنسانية الذى ينكشف عارياً في العلاقات الحرة بين الشعوب (في حين أنه في حالة التمدن يحجبه تدخل الحكومة) نجد ما يدعونا الى الدهشة من أن كلمة « الحق » لم تستبعد من سياسة الحرب كل الاستبعاد ، باعتبارها تعبيراً فيه حذقة ، وأنه لم توجد بعد دولة تبلغ بها الجرأة أن تجاهر بهذا المذهب ؛ فقد جرى العرف حتى اليوم على أن يرجع السياسيون ، تبريراً لإعلان الحرب ، إلى فقهاء مثل « هوجو » و « جروتيوس »^(١)

= فكان جواب الأمير : إن الحداد الذى لديه كلبتان لا يدخل يده في الكور ليتناول الحديد المحمى ، !

(١) د جروتيوس ، (١٥٨٣ - ١٦٤٥) فقيه ودبلوماسى هولندى ، مؤلف كتاب : « شريعة الحرب والسلام » - (المترجم) -

و «بوفندورف»^(١) و «فاتل»^(٢) وغيرهم من المواسين المستضعفين ، مع أن فقهم المصبوغ بصبغة فلسفية أو دبلوماسية لم يستطع ولا يستطيع أن يظهر بأدنى « قوة شرعية » (لأن الدول ، من حيث هي كذلك لا تخضع لإكراه خارجي جماعي) ، على أننا لم نشهد مثالا واحداً على أن دولة من الدول قررت أن تتخلي عن مزاعمها ، اقتناعاً منها بحجج مستندة على آراء مثل هؤلاء العلماء الفطاحل . لكن ما تؤديه كل دولة لفكرة الحق من ضروب التكريم والنشريف ، ولوبالكلام ، لا يخلو من دليل على أن في الإنسان استعداداً أخلاقياً — لا يزال قويا على الرغم مما يعتريه من فتور في هذا الزمان — يحفزها إلى التغلب يوماً ما على مبدأ الشر السكامن في نفسه ، ولا يستطيع إلى إنكاره سبيلاً . ولو لم يكن الأمر كذلك ما استطاعت الدول التي تبغى الحرب أن تنفوه بكلمة « الحق » ، إلا على سبيل السخرية ، وعلى المعنى

(١) «بوفندورف» (١٦٣٢ — ١٦٩٤) فقيه ألماني ، مؤلف كتاب «شريعة الطبيعة وشريعة الناس» - (المترجم)
 (٢) «فاتل» (١٧١٤ — ١٧٦٧) فقيه ألماني ، مؤلف «رسالة في شريعة الشعوب» - (المترجم)

الذى أرادته أمير من أمراء «الغال» القدامى^(١) حين عرف الحق بأنه « امتياز وهبته الطبيعة للقوى ، به يقهر الضعيف على طاعته » . وليس في وسع الدول إذا أرادت أن تدافع عن حقها ، أن تعتمد إلى التقاضى ، كما يفعل الناس أمام الحاكم ، وإنما سبيلها الحرب . ولكن الحرب والنجاح في الحرب ، أى النصر ، لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق . وإذا صح أن « معاهدة السلام » تضع حداً للحرب الراهنة ، فهى لا تضع حداً لحالة الحرب (التى يمكن دائماً أن تنتحل لها حجة جديدة لا يستطيع أحد أن ينعتها بالجور ، مادام كل واحد في تلك الحالة هو الحكم في قضيتة) . ومن جهة أخرى يختلف القانون الدولى المنظم للعلاقات بين أفراد يعيشون غير مقيدين بقانون ، من حيث أنه يوجب عليهم « الخروج من ذلك الوضع » : لأن الدول تملك من قبل دستوراً تشريعياً ، يجعلها بمنأى عن كل إكراه يقع عليها من الدول الأخرى التى تبتغى أن تخضعها ، تبعاً لأرائها عن الحق ، لدستور شرعى أوسع نطاقاً . لكن العقل فى علياء عرشه ، والذى هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقى ، يستنكر

(١) بلاد «الغال» إقليم قديم من أوروبا الغربية ، وقد كان يشمل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية - (المترجم) .

إطلاقاً أن تتخذ الحرب سبيلاً إلى الحق ، ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً . ولما كان من المتعذر قيام هذه الحالة أو ضمانها بدون ميثاق بين الشعوب ، فقد تعين عقد حلف ذى طابع خاص يمكن أن نسميه « حلف السلام » ؛ وهو يختلف عن « معاهدة السلام » ، لأن من شأنه أن يقضى إلى الأبد على الحروب جميعاً ، في حين أن معاهدة السلام إنما هي إنهاء « لحرب واحدة » . ولن تكون غاية هذا الحلف كسب قوة لصالح دولة ما ، بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة ، دون أن تكون هنالك حاجة إلى الإذعان لقوانين عامة ولا لإكراه متبادل (كشأن الناس في حال الفطرة) — ويمكن التدليل على إمكان تحقيق هذه الفكرة ، فكرة « النظام الاتحادي » الذي ينبغي أن يمتد شيئاً فشيئاً إلى الدول جميعاً ، فيؤدى بها إلى السلام الدائم ، الذي هو تحقيق تلك الفكرة ، أى خروجها إلى حيز الفعل . لأنه إذا شاء الحظ لشعب قوى مستنير أن ينتظم في حكومة جمهورية (وهى الحكومة التى تنزع بطبيعتها إلى السلام الدائم) فسوف تكون هذه الجمهورية مركزاً للحلف الاتحادي : إذ تستطيع الدول الأخرى

أن تنضم إليه ، ضمانا لحريتها ، وفقا لفكرة القانون الدولي ، وسوف يتسع نطاق هذا الحلف يوما بعد يوم بفضل إقبال الدول على الانضمام إليه .

لو أن شعباً قال « ينبغي ألا تقع بيننا حرب : لأننا نريد أن نجعل أنفسنا دولة ، أى ننصب علينا سلطة عليا تشريعية وتنفيذية وقضائية تتوخى السلام فى تسوية ما بيننا من منازعات » لكان هذا قولاً مفهوماً . ولكن لو أن ذلك الشعب قال : « ينبغي ألا تكون حرب بينى وبين الدول الأخرى وإن كنت لا أعترف بأن سلطة تشريعية عليا تكفل لى حقى كما أ كفل لها حقها » فلا يفهم حينئذ على أى أساس أريد أن أقيم الاطمئنان إلى حقى ، إن لم يكن ذلك على أساس هذا النظام الاتحادى الحر : وهو ملحق للسياق الاجتماعى المدنى الذى لا بد للعقل من أن يضيفه إلى فكرة القانون الدولى ، إذا أردنا أن يكون لهذا اللفظ معنى .

إن فكرة حق الشعوب إذا قصد بها حق الحرب لم يكن لها معنى على الإطلاق (إذ يكون المقصود حينئذ حق الفصل فيما هو عدل ،

لا وفقاً لقوانين خارجية شاملة ومقيدة لحرية كل فرد ، بل وفقاً لقواعد خاصة أى باستعمال القوة والعنف) ، اللهم ! لا اذا كنا نغنى بذلك أن من يسرون على هذا النمط من التفكير يحسنون صنعا إذا أفنى بعضهم بعضا واثمساوا السلام الخالد فى قبر فسيح يطوى وأيام جميع سوءات الحرب وأهوالها .

أما فى نظر العقل فالدول ، من حيث صلاتها المتبادلة ، لاسبيل لها لكى تخرج من حالة الحرب التى يحبسها فيها انعدام القوانين ، إلا أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجارحة وأن تدعى لإلزام القوانين العامة ، فتؤلف بذلك « جامعة أمم » تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعا . ولكن تصور الناس لحق الشعوب يحول دون سلوك هذا السبيل ولذلك ينكرون « بالعرض » ما هو صحيح « بالوضع » ؛ فإن لم تكن الفكرة الوضعية للجمهورية جامعة ميسورة فليس يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كل شيء) سوى الملحق السلبي لتحالفٍ دائمٍ تتسع رقعته على الدوام : إنه يستطيع أن يصرف الناس عن سبيل الحرب وأن يكبح جماح

تلك الأهواء التي تنافى الإنسانية ؛ ولكن سيكون دائما مبعث
مخاوفنا أن تنفضم عرى ذلك الحلف ^(١) .

(١) عندما تنتهى الحرب ويعقد السلام يجمل بالشعب أن
يفرض على نفسه ، بعد يوم الشكران ، يوما للتوبة والغفران ،
يسأل الله فيه — باسم الدولة — أن يعفو عما لا يزال الجنس
البشرى يقترفه من إثم كبير ، برفضه الإذعان لدستور شرعى ينظم
علاقات الشعوب بعضها ببعض ، وبأشاره أن يسلك فى أنفة
وشموخ سيلا وحشيا هى سبيل الحرب (مع أنها لا نخم فى الأمر
المطلوب ، وهو حق كل دولة) . إن فيما يتوجه به إلى الله ،
أثناء الحرب ، من آيات الشكر على ما أنعم به من نصر ، وإن فيما
يترنم به (على طريقة الاسرائيلين) من أناشيد « لسيد الجيوش » ،
لمباينة صارخة للفكرة الأخلاقية ، فكرة « أنى الإنسانية » : ذلك
لأنها ، فضلا عما تدل عليه من عدم المبالاة بالطريق الذى تسلكه
الشعوب فى السعى إلى حقها ، تعبر عن الابتهاج بقتل الكثيرين
من الناس والقضاء على سعادتهم .

المادة النهائية الثالثة

لتحقيق السلام الدائم

« حق النزير الأجنبي ، من حيث التشريع
العالمى ، مقصور على إكرام مشواه »

لسنا هنا ، كما فى المواد السابقة ، بسبيل الحديث عن محبة
الناس بل عن « الحق » . و « الإكرام » هنا معناه حق كل أجنبي
فى ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذى يحل فيه ، ما دام مسالماً .
ويجوز للبلد أن يرفض إيواءه إذا لم يكن فى ذلك ما يضر بمصلحته .
وليس للأجنبي أن يدعى لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفاً ، لأن
ذلك يقتضى اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة ، بل حقه مقصور على
« حق الزيارة » وهو حق كل إنسان فى أن يجعل نفسه عضواً فى
المجتمع ، بمقتضى مشاركته فى ملكية سطح الأرض التى نعيش
عليها . ولما كان سطح الأرض دائرياً ، فقد استحال على الناس أن
يتشروا فى الأرض انتشاراً لا حد له ، وكان لا بد من أن يلتقوا

وأن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض ، إذ الأصل أن الأرض مشاع بينهم وليس لأحد منها أكثر من نصيب غيره . والمناطق غير المعمورة من الأرض ، كالبحر والصحراء ، قد قسمت تلك الملكية المشتركة . ولكن السفن و « الجمال » — سفن الصحراء — تتيح لبنى آدم أن يحوسوا خلال تلك المناطق التي لا مالك لها ، وتيسر لهم أن يتقاربوا ، وأن ينفقوا في التجارة بالحق الذي للجنس البشري عامة ، وهو استغلال سطح الأرض . وإذن فما يعمد إليه سكان الشواطئ البحرية (كشواطئ المغرب) من السطو على السفن الجارية في البحار المجاورة أو استرقاق البحارة الناجين من الغرق ، وما يصنعه سكان الصحراء (كالعرب البدو) من استباحة النهب بإزاء كل من يقترب من قبائلهم : هذه كلها أمور تتنافى مع الحق الطبيعي . لكن حق الإكرام ، أى حق النزول بأرض أجنبية ، لا يتجاوز الشروط التي تيسر « محاولة » عقد صلات تجارية مع الأهالي . وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط القارات النائية بصلات ودية تنهى بأن تنظم تنظيمًا قانونيًا عامًا ؛ وبهذا يرداد اقتراب الجنس البشري من التشريع العالمى الجامع .

ولو نظرنا الآن إلى المسلك غير الكريم الذى تسلكه دول أوروبا « المهذبة » ، والدول التجارية خاصة ، لاستولى علينا القزح من هول المظالم التى ترتكبها تلك الدول فى « زيارتها » للبلاد وللشعوب الأجنبية (والزيارة عندهما مرادفة للغزو والفتح) . فالذين اكتشفوا البلاد الأمريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل والكاب وما إليها قد اعتبروها بلاداً لا أصحاب لها ، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزناً . ولما دخل الأوربيون جزر الهند الشرقية والهندستان استقدموا إليها قوات أجنبية بدعوى إنشاء مكاتب تجارية ، فضيقوا الخناق بهذه القوات على المواطنين ، وأضرمو نيران الحرب بين الدول المختلفة فى تلك البقعة الشاسعة من العالم ، ونشروا فيها الجوع والتمرد والخيانة وما إلى ذلك من شر وبلاء .

وقد خبرت الصين ^(١) واليابان أمثال هؤلاء الضيوف ،

(١) وضع « كانت » هنا هامشاً طويلاً عن الصين ، أورد فيه أقوال علماء عصره عن تاريخها ، ومعنى اسمها ، وعلاقاتها التجارية بالبلاد الأوربية . ولم نجد فى تلك الأقوال شيئاً ذا قيمة ، لا من الناحية الفلسفية ولا من الناحية السياسية ، فأغفلناها مكتفين بهذه الإشارة - (المترجم) .

فتصرفت معهم تصرفاً حكيماً ، إذ سمحت الأولى بالاقتراب من بلادها دون دخولها ، وسمحت الثانية بالاقتراب ولكن لشعب أوربي واحد ، هم الهولنديون . ومع ذلك فقد منعهم من الاختلاط بالمواطنين فعاثوا في بلادهم وكأنهم من الأسرى .

والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتفعوا بشيء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الانهيار ، وأن جزر السكر ، التي هي مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتتاناً ، لا تعود بمورد حقيقى ، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر ، فضلاً عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة ، وهي تكوين بحارة للخدمة فى أساطيل الحرب ، ومن ثم تهدف إلى تشجيع الحروب الأوربية . وهى تؤدى هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتدين والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولاً اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة ، مع أنها تروى ظمأها بالمظالم والآثام !

أما الصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء ، على تفاوت فى قوتها ، قد بلغت حداً يحمل امتهان حرمة الحق فى مكان من الأرض

يتردد صدهاء فى كل مكان ، فإن فكرة التشريع العالمى لم تعد تبدو صورة خيالية للحق ، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب ، المشتمل على القانون المدنى وقانون الشعوب ، والذى ينبغى أن يرتفع إلى مرتبة القانون العام للانسانية قاطبة ، ومن ثم إلى السلام الدائم الذى لا نستطيع أن نطمع فى دوام الاقتراب منه إلا بذلك الشرط وحده .

الملحق الأول

في ضمان السلام الدائم

إن الذي يعطينا هذا الضمان ليس شيئاً أقل من الفئانة العظيمة التي يطلق عليها اسم « الطبيعة » : فإن مجراها الميكاني (الآلى) ينطق جهراراً بأن غايتها أن تبسط على الناس ، وبالرغم منهم ، جناس الوفاق والوثام . لهذا أطلق عليها اسم « القَدَر » من جهة أنها اضطرار ناتج عن علة نجعل قوانين فعلها ، واسم « العناية »^(١) باعتبار

(١) تجلى في ميكانيكية الطبيعة التي يرجع إليها الإنسان (باعتباره موجوداً حسياً) صورة تستعمل من قبل أساساً لوجوده ولا نستطيع أن نتعقّلها إلا إذا فرضنا فيها الغرض الذي رسمه خالق العالم الذي قدرها من قبل . ونسمى ذلك التقدير على العموم عناية (إلهية) ؛ وإذا أرجعناه إلى بداية العالم سميناه « عناية مبدعة » (Augustin : Povidencia conditrix) ولكن باعتباره حافظاً لمجرى الطبيعة وفقاً لقوانين شاملة من قوانين الغائية نسميه « عناية مدبرة » ؛ وباعتباره مؤدياً إلى غايات خاصة لا يستطيع الناس =

ما يتجلى فيها من غائية تسيطر على مجرى الأشياء ، وباعتبار تلك الغائية حكمة عميقة صادرة عن علة سامية تدبر الأمور تحقيقاً

== أن يتنبأوا بها وإنما يستطيعون أن يفترضوها على حسب النتيجة نسميه «عناية موجهة» — وأخيراً لا نقول عناية بل «محجرة» إذا اعتبرنا الحوادث الخاصة غايات إلهية . لكن إرادة الناس أن ينظروا إليها على هذا النحو (لأنها تعنى في الواقع معجزات وإن لم تكن الحوادث تسمى كذلك) إنما هو ادعاء سخيف ؛ لأن من التناقض والغرور أن نستنتج من حادثة واحدة مبدأً معيناً للعلة الفاعلة (بقولنا أن هذه الحادثة هي غاية لا مجرد نتيجة طبيعية وآلية لغاية أخرى نجعلها جهلاً تاماً) مهما يكن من خشوعنا في الكلام عنها . وكذلك كان تقسيم العناية من الجهة المادية ، من حيث الموضوعات الموجودة ، إلى عناية «عامة» وعناية «خاصة» ، تقسيماً خاطئاً ومتناقضاً (كأن يقال مثلاً إنها تعنى بحفظ أجناس المخلوقات وتدفع الأفراد للصادقة) ، لأنها إنما تسمى عامة للدلالة على أن شيئاً واحداً لا يخرج عنها . وأكبر الظن أنهم قسموا العناية هذا التقسيم (من الجهة الصورية) بحسب طريقتهم في تنفيذ مقاصدهم إلى عناية «عادية» (كوت الطبيعة وبعثها كل عام تبعاً لاختلاف الفصول) وعناية «خارقة» (كنقل الأخشاب ، بفضل التيارات البحرية إلى الشواطئ المتجمدة المجردة من النبات ، =

للغاية القصوى للجنس البشرى . ولا ريب أننا لانتبين تلك العناية
فى بديع صنع الطبيعة ، كما أننا لاستطيع أن نستخلصها منه ، ولا كن

== لأجل سكان تلك المناطق الذين ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا
بدونها) ، وإذا كنا نستطيع أن نفسر العلة الفيزيكية الميكانيكية
لهذه الظاهرات (مثلا بالغابات التى تغطى شواطئ الأنهار فى المناطق
المعتدلة ، والتى تقع أخشابها فى تلك الأنهار فينقلها بعد ذلك تيار
الخليج) فينبغى ألا نفعل عن العلة الخائية التى تكشف لنا تدبير
حكمة تسيطر على الطبيعة . — أما ما شاع فى المدارس من القول
بوجود « عون » أو « مساهمة » إلهية لتحقيق غرض فى العالم الحسى
فيجب اطراحه على الاطلاق ؛ لأن من التناقض إشراك من لاشيئه
له ، وجعل من هو نفسه العلة التامة لما يحدث فى العالم متما لهايته
المدبّرة بتدبير سابق (مما يفيد أنها كانت حيثئذ قاصرة) ، والقول
مثلا بأن الطبيب ، « بعد الله » ، قد أبرأ المريض ، وأنه إنما كان
مساعد له ، قول فيه تناقض : أولا : لأن الله خالق الطبيب
وخالق جميع أصناف الدواء . وإذن فينبغى أن ننسب اليه سبحانه
النتيجة وكلها ، ، إذا أردنا أن نصعد إلى المبدأ الأول الأسمى
الذى هو لدينا بما لا يمكن تعقله نظريا ؛ ويمكننا أيضا أن ننسبها
« بتامها » إلى الطبيب ، إذا اعتبرنا هذه الحادثة فى سلسلة العلل
الكونية ، على أنها يمكن تفسيرها حسب النظام الطبيعى . وثانيا : ==

في مقدورنا ، بل الواجب علينا أن نفترض وجودها بالفكر (كشأننا على العموم كلما أردنا أن نرجع صورة الأشياء إلى غايات) لكي يكون لدينا فكرة عن إمكانها ، قياساً على صنع الفن الإنساني . ولكن إذا كانت فكره علاقتها وملاءمتها لل غاية التي يفرضها علينا العقل مباشرة (الغاية الأخلاقية) فكرة متعالية من « الناحية النظرية » فإنها من الناحية العملية (من حيث فكرة واجب السلام الدائم التي يطلب توجيه ميكانية الطبيعة إليها) ذات أساس اعتقادي يؤكد وجودها وجوداً واقعياً . — ولفظ « الطبيعة » ، حين

= لأن ذلك النحو من تصور الأمور يجر منّا من جميع المبادئ المعينة التي تقدر بها نتيجة من النتائج . بيد أنه من وجهة النظر العمل الأخلاقي (وهي إذن وجهة نظر مجاوزة للحس) مثلاً في الاعتقاد بأن الله سيصلح ، بوسائل لا نفهمها ، النقص الذي في عدالتنا متى خلصت نيّاتنا ، وإذن فيجب ألا تنهّون في السعي إلى الخير ، نجد أن فكرة « المساهمة » الإلهية فكرة لاثقة جداً بل وضرورية ؛ لكن مما هو بين بذاته أن أحداً لا ينبغي أن « يفسر » بذلك فعلاً طبيعياً (من حيث هو حادثة في العالم) ، لأن هذه المعرفة النظرية المزعومة لما فوق الحس أمر محال .

نكون بسبيل النظر الخالص لا بسبيل الدين كما هو الحال هنا ، أكثر ملاءمة لحدود العقل الإنسانى الذى يجب ، من حيث علاقة المعلولات بعلمها ، أن يحد فى حدود التجربة الممكنة . ثم هو لفظ أكثر تواضعاً من لفظ « العناية » الذى يشير إلى موجود يمكن أن يكون معروفاً لدينا ، ويدل على اجتراء فكرنا على محاولة شبيهة بمحاولة « إيكار »^(١) لا تكشف عن مستور مقاصده . ويتعين علينا ، قبل أن نبين ذلك الضمان بياناً أدق ، أن نلقى نظرة على الظروف التى هيأتها الطبيعة للأشخاص الذين يضطربون على مسرحها الواسع — تلك الظروف التى تجعل فى النهاية ضمان السلام ضرورياً — ويتعين علينا بعد ذلك أن نرى على أى وجه تكفلت الطبيعة بذلك الضمان .

(١) « إيكار » شخصية من شخصيات الأساطير اليونانية ، هرب من أخدود بحيرة « كريت » ، طائراً بجناحين ملصقين بالشمع ، وأخذ يحلق حتى اقترب من الشمس ، فذاب الشمع ، وانفصل عنه جناحاه ، فهوى فى البحر . ويضرب المثل بإيكار لمن يروحون ضحية لمشروعات خيالية .

تنحصر تديراتها المؤقتة فيما يلي : (١) أنها يسرت للناس القدرة على أن يعيشوا في جميع مناطق الأرض ، (٢) وأنها جعلتهم بواسطة « الحرب » ينتشرون في كل بقعة من الأرض ليعمروها ، حتى البقاع التي خلت مما يغرى بالاستقرار والمتاع ، (٣) وأنها اضطرتهم بواسطة الحرب أيضاً إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية .

ومما هو خليق بالإعجاب أن نجد أنه لا يزال ينمو في السهول الباردة الممتدة على طول المحيط المتجمد بعض العشب الذي تجده الرنة^(١) تحت الثلج فتقتات به ، وأن الرنة نفسها يتخذها « الأستياك »^(٢) و « السمواييد »^(٣) طعاماً لهم أو لجرّ زلافتهم ؛ وأن الصحارى ذات الرمال المالحة تنتج « الجمل » وكأنه قد خالق لاجتيازها وتيسير الانتفاع بها . إن الغائية تتجلى في صورة أشد بهاء حين

(١) « الرنة » معربة ، هي نوع من الأيائل في الجهات الشمالية .
 (٢) « الأستياك » شعب فنلندي من شعوب سيبيريا الغربية .
 (٣) « السمواييد » شعب يقطن الأصقاع الثلجية الواقعة حول المحيط المتجمد - (المترجم) .

نلاحظ أن الطبيعة قد أوجدت على شاطئ المحيط المتجمد ، فضلا عن الحيوانات ذات الفراء ، الفقمة^(١) والأبقار البحرية والحيتان ، ليصيب أهل تلك المناطق من لحومها طعاماً ومن زيوتها ناراً . وأبدع من هذا كله ما توخته الطبيعة من العناية بتلك الأصقاع المحرومة من النبات ، فأمدتها بالأخشاب الطافية التي لا يعلم مصدرها والتي لولاها ما استطاع أهائها أن يصنعوا زوارقهم وأسلحتهم ولا أن يقيموا أكواخ سكناهم ؛ على أنهم قد شغلوا أنفسهم بمقاتلة الحيوانات انشغالا جعلهم ينجحون إلى السلم فيما بينهم . ولكن الراجح أن « ما ساقهم إلى هذه الأصقاع » لم يكن شيئاً آخر سوى الحرب . والعدة الأولى للحرب ، من بين جميع الحيوانات التي استطاع الإنسان أن يستأنسها وأن يروضها في بداية تعمير الأرض ، هو الحصان (أما الفيل فقد ظهر في عصر متأخر ، وحمل للترف والزينة لدى دول قد تكونت من قبل)

(١) والفقمة، معركة من اليونانية ، خنزير البحر أو عجل البحر (معجم الدكتور شرف في العلوم الطبية والطبيعية . القاهرة ، المطبعة الأميرية سنة ١٩٢٨) .

وكذلك فن إنبات بعض أنواع النجيليات أو الحبوب التي لا نعرف اليوم أصلها ؛ وأيضاً فن نقل وتطعيم الأشجار المثمرة للاكثار منها وتحسينها (وأكبر الظن أنه لم يكن يوجد منها في أوروبا أول الأمر سوى نوعين هما التفاح والكثيرى « الشيطاني ») ؛ لم يمكن ظهور هذين الفنين إلا في الدول التي استقرت أوضاعها من قبل وكانت الملكية العقارية فيها مضمونة ؛ وقد أصبح من الضروري أن يتحول الناس ، الذين كانوا يعيشون من قبل في حالة من الحرية الهمجية ، من حياة القنص^(١)

(١) لاشك أن حياة القنص أبعداً أنواع الحياة عن حال المدنية ؛ لأن تلك المهنة تضطر العائلات إلى الانعزال ، وسرعان ما يصبح بعضها غريباً عن بعض ، ثم يصبح بعضها معادياً لبعض ، بسبب تشتتها في الغابات انشاسعة ؛ إذ أن كل عائلة تكون محتاجة ، للحصول على غذائها وكسائها ، إلى الفضاء الواسع (أو المجال الحيوى) — ويبدو أن « تحريم نوح لإراقة الدم » (سفر التكوين ، ٩ : ٤ — ٦) ذلك التحريم الذى نكرر إعلاننا وجعل شرطاً مفروضاً على الوثنيين الداخلين في المسيحية لغرض آخر (« أعمال الرسل » ، ١٥ : ٢٠ ؛ ٢١ : ٢٥) لم يكن في البداية سوى تحريم لحياة القنص ، لما يعرض فيها من حالات ازدراد اللحم النيء ؛ واذن فما دام هذا الازدراد محرماً فالمعيشة على القنص محرمة كذلك .

والصيد والرعى إلى حياة الزراعة ، وأصبح من الضروري أيضاً أن
يكشفوا « الملح » و « الحديد » : وربما كان هذان أول بضاعة
تجارية اشتد الإقبال عليها ، ودفعت الشعوب المختلفة إلى أن تقيم فيما
بينها علاقات سلمية ، بل جعلتها تعقد مع أبعد الشعوب عنها أواصر
تفاهم واتفاق .

والطبيعة ، إذ يسرت للناس أن يعيشوا في كل مكان على الأرض ،
قد أرادت مستبدة أن تكون هذه المعيشة لهم « ضرورة » يخضعون لها
ولو كانوا كارهين ، ودون أن يكون لفكرة الواجب الذي يلزمهم
باسم القانون الأخلاقي دخل في هذه الضرورة ؛ والحرب هي الوسيلة
التي اتخذتها الطبيعة لبلوغ هذا الغرض . والواقع أننا نرى شعوباً تدلنا
وحدة لغتهم على وحدة نشأتهم : فمثلاً « السموايد » الذين يقطنون
شواطئ المحيط المتجمد ، يتكلمون لغة شبيهة بلغة شعب يقطن جبال
« ألتاي » الواقعة على بعد مئتي ميل منهم . وقد تدخل بينهم
بالقوة شعب آخر من أصل منغولي ، وهو شعب من الفرسان المحاربين ،
فأقصى فريقاً منهم عن الآخر حتى أجلاه إلى الأصقاع المتجمدة

المقبرة التي ما كان ليهبطها مختاراً^(١). والحال كذلك بالنسبة للفنلنديين ، الذين يطلق عليهم اسم « لاپون » ويقطنون أقصى المناطق الشمالية من أوربا : قد اندست بينهم شعوب من القوطيين والصرامطة قفصلتهم عن الجريرين الذين يقتربون منهم لغةً وإن بعدوا عنهم موطناً . وأى شيء سوى الحرب قد دفع إلى شمال أمريكا قبائل « الإسكيمو » — وهم جنس من الناس مختلف جدا عن شعوب أمريكا جميعاً ، وربما انحدر من بعض مغامري أوربا — ودفع

(١) نستطيع أن نتساءل : لو أن الطبيعة أرادت ألا تبتقي هذه الشواطئ المتجمدة غير أهلة بالسكان ، فإذا كان يكون مصير سكانها ، لو حدث يوماً ما يمكن توقعه ، فلم تعد تدمهم بالأخشاب الطائية ؟ إذا قيل إن سكان المناطق المعتدلة يصيرون بتقدم المدنية أقدر على حسن استخدام الأخشاب النامية على طول ضفاف أنهارهم ، فلا يتركونها تسقط في تلك الأنهار فتجرها إلى البحر . فجوابي على ذلك أن الشعوب التي تقطن شواطئ نهر « أوبي » ، و « ينيسي » ، و « ليناء الخ » ، ربما كانت تدمهم بتلك الأخشاب على سبيل التجارة وتستورد في مقابلها محاصيل حيوانية مما يحويه البحر ويلقى به على تلك الشواطئ ؛ وذلك بعد أن تكون الطبيعة قد أرغمتهم على أن يعيشوا فيما بينهم مسلمين .

إلى الجنوب قبائل «البيشير» حتى «جزيرة النار» ؟ إنها الحرب التي تتخذها الطبيعة ذريعة لتعمير أرجاء الأرض . لكن الحرب نفسها ليست في حاجة إلى باعث خاص لها ، فيلوح أنها متأصلة في الطبيعة الإنسانية ، بل إنها لتبدو أمراً أنيلاً ينبعث الإنسان إليه ، طلباً للمجد ، لا ابتغاء المنفعة . لذلك كان « للشجاعة العسكرية » (لدى متوحشي أمريكا وأهل أوروبا في عصر القروسية) مرتبة الشرف وارفعة ، لا إبان الحرب فحسب (وهنا يكون التشريف أمراً له وجاهته) ، بل وكذلك باعتبار أنها تدفع إليها ؛ لأن مباشرة الحرب لا يكون القصد منها في أغلب الأحيان إلا إظهار هذه الشجاعة ، حتى صار للحرب في ذاتها شأن عظيم ووجد من الفلاسفة من يمجّدونها ويرونها سبيلاً لاسمو بالإنسانية . دون أن يفكروا في الكلمة التي قالها أحد اليونانيين : « الحرب شر : لأنها تزيد عدد الأشرار أكثر مما تستأصل منهم » . وفيما ذكرنا ما يكفي لبيان الوسائل التي تتخذها الطبيعة تحقيقاً لغرضها الخاص بالقياس إلى النوع الإنساني باعتباره من جنس الحيوان .

والمسألة التي تعرض لنا الآن تتصل بما هو جوهرى بالنسبة

للسلام الدائم : وهى النظر فيما تصنعه الطبيعة تحقيقاً لهذا القصد ،
لكى تصل بالإنسان إلى الغاية التى يوجبها عليه عقله ، وبالتالى
لكى تناصر غايته الأخلاقية ، والنظر فى أى نوع من الضمانات
تقدمه الطبيعة لتكفل به تنفيذ ما كان « يجب » على الإنسان أدائه
والسكنه لم يؤده وفقاً لقوانين حركته ، بحيث يكون ملزماً بالقيام به ،
على الرغم من هذه الحرية ، إلزاماً من الطبيعة يتناول الجوانب الثلاثة
من القانون العام : « القانون المدنى » و « قانون الشعوب »
و « القانون العالمى » .

ليس قصدى ، حين أقول عن الطبيعة إنها « تريد » حصول
هذا أو ذاك ، أنها توجب علينا فعله (لأن العقل العملى وحده ،
وهو المتحرر من كل قهر ، هو القادر على أن يرسم لنا الواجبات) ،
وإنما قصدى أنها تؤديه هى نفسها ، سواء كنا راضين أو كارهين .
إذا لم يخضع شعب من الشعوب لإلزام القوانين العامة ، نتيجة
لانتقامه على نفسه ، فإن حرباً تشن عليه من الخارج لكفيلة بأن
تحمّله على الخضوع لتلك القوانين : ذلك أن من تدبير الطبيعة
على ما ذكرنا أن كل شعب يلقي جارا له يضيق عليه تضيقاً يحمله

على أن ينظم نفسه دولة ، لتكون قوة في وسعها أن تقاومه. والدستور «الجمهورى» ، وهو وحده المطابق لحقوق الإنسان ، أصعب الدساتير قياما ، وهو على الخصوص أقلها استتبابا ، ولذلك ذهب كثيرون إلى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى وجود شعب من الملائكة ، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الأثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا النظام الرفيع . لكن الطبيعة تسخر هذه الميول نفسها لتكون في عون الإرادة العامة — التى تقوم على العقل — ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق . ومن أجل ذلك يكفى لتنظيم الدولة تنظيما حسنا (وهو أمر فى مقدور الناس قطعا) أن تتألف القوى البشرية تآلفا يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر أو يقضى عليها قضاء تاما ، بحيث تكون النتيجة مرضاة العقل وزوال تلك الآثار ، ويصبح كل امرئ مجبرا على أن يكون مواطنا صالحا إن لم يسعه أن يكون حميد الأخلاق . فمشكلة إنشاء دولة ليست بالأمر العسير ، حتى بالنسبة لقوم من الشياطين ، على ما يبدو فى ذلك القول من غرابة (بشرط أن يكونوا على جانب من القطة

والذكاء) . ويمكن أن توضع المشكلة على النحو الآتى : « أن نحكم جمعا غفيرا من الخلائق العاقلة قد انعقد إجماعها على المطالبة بقوانين عامة تكفل بقاءها ، وإن يكن بكل منها نزوع خفى إلى التحلل من تلك القوانين ؛ وأن ينظم دستورهم تنظيما يؤلف بينهم ، على الرغم من اختلافهم بسبب تنافر ميولهم ، ويجعل بعض هذه الميول عاملا على تاطيف حدة بعضها الآخر ، بحيث تكون نتيجة سلوكهم فى الحياة العامة عين النتيجة التى كانوا يصلون إليها لو لم توجد فيهم تلك الميول السيئة » .

إن مشكلة كهذه غير مستعصية على الحل : فليست بغيرتنا النظر فى إصلاح الناس إصلاحا أخلاقيا ، بل التماس السبيل الى استخدام آلية الطبيعة لتوجيه استعداداتهم المتعارضة توجيها يجعل جميع أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم الخضوع لقوانين فاهرة ، ومن ثم ينشئون حالة سلمية تقوم على احترام القوانين . وهذا ما نستطيع أن نراه فى الدول القائمة اليوم ، على ما فى نظمها من قصور : إنها فى ظاهر سلوكها قريبة جدا مما تقضى به فكرة الحق ، وإن كنا نقطع بأنه ليس للبادئ الأساسية للأخلاق أى دخل فى ذلك : (ولهذا لا ينبغي أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيما

سياسيا صالحا ، بل ينبغي أن تتوقع من النظام السياسى الصالح تثقيف الشعب تثقيفا أخلاقيا صالحا) . والمثل الذى أوردناه يدل على أن آلية الطبيعة — تلك الآلية التى تكشف عنها ميول المنفعة والأناية ، التى هى بجوهرها متعارضة متنافرة — يمكن أن يتخذها العقل وسيلة لبلوغ غايته : وهى مبادئ الحق ، والوصول أيضا إلى مناصرة السلام واستتبابه فى الداخل والخارج بقدر ما يعتمد ذلك على الدولة نفسها . فمن الحق أن نقول هنا إن الطبيعة « تريد » بإرادة لا سبيل الى معارضتها ، أن يكون النصر آخر الأمر للحق ؛ فما نقصر نحن عن أدائه ، تتولى هى إنجازة ، ولكن فى كثير من العسر والإرهاق : « إذا انثنى العود بشدة انكسر ، ومن يُرد أكثر من اللازم لم يرد شيئا » (بوترفك) .

إن فكرة قانون الشعوب تقتضى الانفصال بين الكثير من الدول المتجاورة المستقلة ؛ ولئن تكن حالة كهذه فى ذاتها حالة حرب (إذا لم يحل الحلف الاتحادى دون وقوع الاعتداء) فإنها فى نظرنا أقل من ضم تلك الدول تحت لواء دولة واحدة تطغى على سائرها ونصير ملوكية شاملة : فالواقع أنه كلما اتسعت رقعة الدولة

ضعفت قوة القوانين ؛ وإن حكما استبداديا لأرواح له ينتهى دائما ، بعد أن يجتث جذور الخير ، بأن يتردى فى وهدة الفوضى . لكن ما من دولة أو حاكم إلا ويرغب فى الاطمئنان إلى سلام دائم بالسيطرة على العالم كله ما استطاع إلى ذلك سبيلا . لكن الطبيعة تريد أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؛ وإن لها مع الشعوب سبيلين للحيلولة دون اذماجها وللإبقاء على انفصالها : وهما اختلاف اللغات واختلاف الأديان .^(١) صحيح أن هذا الاختلاف منبت لبذور الأحقاد ومصدر لذرائع الحرب ولكنه يؤدى مع ازدهار المدنية وزيادة تقارب الناس فى المبادئ

(١) « اختلاف الأديان ، تعبير عجيب كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق . يمكن أن تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين فى ذاته ، بل من حيث تاريخ الأساليب التى استعملت فى نشر العقيدة ، وهذه تدخل فى باب الدراسة والتحصيل . وهناك كذلك كتب فى الدين مختلفة (مثل «الزندافستاء» و «الفيدا» والقرآن الخ ..) ولكن لا يمكن أن يكون هناك إلا دين حتى واحد لجميع الناس وجميع الأزمان . وإذن فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات فى خدمة الدين ، أى أنها أمور عارضة . يمكن أن تختلف اختلافاً كثيراً باختلاف الزمان . المكان .

إلى الوفاق في ظل السلام ؛ لكن هذا السلام مخالف لسلام عهود الاستبداد (ذلك السلام القائم على قبر الحرية) ، فليس هو نتيجة لتوهين جميع القوى ، بل هو ثمرة لتوازنها وبعث المنافسة بينها .

٣ — إذا كانت الطبيعة قد اصطنعت الحكمة ، فصلت الشعوب التي تروم كل دولة أن تبسط عليها سلطانها ، إما بالاحتالة أو بالإكراه ، معتمدة في ذلك على نفس مبادئ قانون الشعوب ، فإنها قد استخدمت تبادل المصالح بين مختلف الشعوب ، للوصول إلى جمع شملها جميعاً ما كانت فكرة القانون العالمي وحدها تستطيع أن تحميه من العنف والحرب . إنى أقصد أن أتكلم هنا عن الروح التجارية التي تتسلط عاجلاً أو آجلاً على كل شعب ، والتي تتنافى مع الحرب .

ولما كان المال أقوى ما تملكه الدولة من وسائل العمل فقد رأت الدول نفسها مضطرة ، لا بمقتضى بواعث أخلاقية ، إلى بذل الجهود في ذلك العمل النبيل ، عمل السلام ، وإلى التدخل كلما بدرت بوادر الحرب ، لإقامة العراقيـل في سبيلها ؛ وكأن تلك الدول قد عقدت فيما بينها لهذا الغرض حلفاً دائماً ؛ لأن الاتفاقات

الكبرى بشأن الحرب لا تتم إلا في النادر، ولا شك أن نجاحها
أندر؛ فالطبيعة، بفضل سير الميول الإنسانية نفسها، تضمن السلام
الدائم؛ ولئن لم يكن ذلك الضمان كافياً للتنبؤ نظرياً بوقوعه في
المستقبل، فهو كافٍ مع ذلك من الناحية العملية، وهو يوجب علينا
أن ننشد هذا الغرض (وما هو بالغرض الخيالي الصرف) .

الملحق الثاني^(١)

مادة سرية للسلام الدائم

إن وضع مادة سرية في معاهدات القانون العام أمر فيه تناقض من الناحية الموضوعية ، أى من حيث مضمون تلك المادة ، ولكنه ممكن من الناحية الذاتية ، أى من حيث صفة الشخص الواضع لها والذي يخشى أن يمس مقامه إذا جهر بأنه صاحبها . والمادة الوحيدة من هذا النوع متضمنة في القضية التالية : « يجب أن توضع أحكام الفلسفة ، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم ، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب » .

قد يبدو إهدار السلطة التشريعية في الدولة — التي يُنسب إليها طبعاً أكبر قسط من الحكمة — أن تلتزم لدى رعاياها (ومنهم الفلاسفة) أن يرشدوها إلى مبادئ سلوكها بإزاء الدول الأخرى . ومع ذلك فمن البصر بالأمور أن تسلك الدولة هذا المسلك . وإذن

(١) هذا الملحق الثاني أضافه كانت إلى الطبعة الثانية من الكتاب

فالدولة « تدعو » رعاياها سرّاً ، مع كتمان قصدها عنهم ، إلى إعلان آرائهم والتحدث بحرية وصراحة عن الأحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلم (لأنهم لا يلبثون أن يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعه من ذلك مانع) . ولا حاجة بهذا الصدد إلى أى اتفاق خاص تعقده الدول فيما بينها : لأن ذلك متضمن من قبل في الإلزام المستمد من العقل الكلى الشامل (أى العقل الأخلاقي المشرّع) . ولا نغنى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادئ الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون المثاليين لسلطة الدولة ، وإنما نقصد أن نقول إنه يجب عليها أن « تستمع » إلى آراء الفلاسفة . فرجل القانون الذى اتخذ « ميزان » الحق و« سيف » العدالة رمزاً لنشاطه ، قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكي يتأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكي يضعه أحياناً في إحدى كفتي الميزان إذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع أن في هذا إغراء شديداً لرجل القانون الذى ليس في الوقت نفسه فيلسوفاً (حتى فيما يتصل بالأخلاقية)^(١) : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق

(١) « الأخلاقية » على العموم هي السمة الأخلاقية للفعل أو =

القوانين القائمة ، لا البحث فيما إذا كانت محتاجة إلى إصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له في الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات ، لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضاً في السكيتين الآخرين^(٢)) — ولم تستطع « كلية الفلسفة » أن تواجه هذه القوى المتضاربة ، فلبثت في مرتبة أدنى بالقياس إليها .

ولهذا توصف الفلسفة مثلاً بأنها « خادمة » اللاهوت (وكذلك تقول عنها السكيتان الآخران) . ولكن أحداً لم يوضح لنا

للفاعل . وقد فرق كانت بين « الأخلاقية » بمعنى المطابقة « الذاتية » للقانون الأخلاقي ، بمعنى إرادة المرء أن يعمل بمقتضى ذلك القانون ، وبين « المشروعية » وهي المطابقة « الموضوعية » للقانون ، يعني أن الفعل الذي حصل هو الفعل نفسه الذي كان على المرء إتيانه . والأخلاقية قوامها « النية » وحدها ، أى الغاية التى يتجه الفعل إليها .
(المترجم)

(٢) معنى كلية اللاهوت وكلية الطب — يراجع القارىء ، فى موضوع مراتب الكليات عند كانت ، كتاباً له عنوانه : « تنازع الكليات » ،
(المترجم)

الأمر، فلا ندرى أتتقدم الفلسفةُ سيدتها حاملةً المشعل بيدها، أم
تتبعها حاملة ذيل ثوبها؟

لا رجاء فى أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا، وما
ينبغى أن يكون ذلك مأمولا : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد
حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاء لا مرد له . ولكن الملوك
أو الشعوب المالككة (أى التى تحكم نفسها طبقا لقوانين المساواة)
لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع
لها صوت ، بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها فى صراحة ؛
وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه : لأن فيه إبانة لشئونهم
وهداية لسبيلهم . على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا
الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادى والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم
حولهم شبهة الدعاية .

التذييل الأول

في الخلاف بين الأخلاق والسياسة

بالنسبة إلى السلام الدائم

إن الإخلاق بذاتها هي علم العمل ، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة ، من حيث اشتغالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها . وإنه لما يناقض العقل مناقضة يدّنه أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هي جديرة به من سلطان ، ثم نزع بعد ذلك أننا لا « نستطيع » أداء ما هو واجب : فلو كان ذلك كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق . وإذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة ، من حيث هي علم العمل في القانون ، وبين الأخلاق من حيث هي علمه النظري . فلا نزاع هنا لك بين النظر والعمل ، إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة في التبصر في الأمور ، أي نظرية في الأحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ؛ ومعنى هذا أننا ننكر على العموم وجود الأخلاق . تقول السياسة « كن مستبصراً كالثعابين » ، وتضيف الأخلاق

شرطاً مقيّداً : « وكن بسيطاً كالحنّام » . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأمرين في مبدأ واحد ، كان هناك حقاً خلاف بين السياسة والأخلاق ؛ ولكن إذا كان لا بد من اجتماعهما ، كانت فكرة الضد مستحيلة ، ولم يكن هناك محل لأن نضع مشكلة السبيل إلى فض ذلك النزاع . وعلى الرغم من أن القضية : « الأمانة هي أحسن سياسة » تنطوي على نظرية يكذبها العمل ، مع الأسف ، في أغلب الأحيان ، فإن القضية النظرية أيضاً : « الاستقامة أفضل من كل سياسة » هي على الإطلاق فوق كل اعتراض ، بل هي الشرط الذي لا بد منه للسياسة نفسها . والله ، الوصي على الأخلاق^(١) ، لا يتقهقر أمام « جوبيتر »^(٢) (إله القوة) لأن هذا الإله نفسه خاضع لمشيئة القدر ؛ أعني أن العقل لم يبلغ من الاستنارة مبلغاً يجعله محيطة بسلسلة العلل للقدرة من قبل ، ، والتي تمكنه معرفتها من التنبؤ عن يقين بالعواقب السارة أو الوخيمة التي تكون للأفعال الإنسانية ، تبعاً

(١) في الأصل الألماني : der Grenzgott der Moral

(٢) « جوبيتر » ، هو رب الأرباب في الأساطير القديمة وقريع « يوزس » ، في الأساطير اليونانية (المترجم)

الآلية الطبيعية (وإن كنا نعرفها معرفة تكفي لأن نأمل أن تنجى .
مطابقة لرغباتنا) لكن العقل لا يألو جهداً في أن يقدم لنا الهداية
اللازمة لمعرفة ما ينبغي علينا أن نعمل لكي نتبع سبيل الواجب
(طبقاً لقواعد الحكمة) ، ولكي نصل إلى المقصد الأخير .

والرجل الواقعي (الذي يرى أن الأخلاق إنما هي نظرية
فحسب) يرفض بحفاء أمانينا الحسان (مع تسليمه بواجبنا وقدرتنا
على أدائه) ، إذ يرى أن طبيعة الإنسان من شأنها ألا
ترغب أبداً فيما هو ضروري لبلوغ ما نهدف إليه من سلام دائم .
صحيح أنه لا يكفي لبلوغ هذا الهدف أن يريد جميع الناس ، فرداً
فرداً ، أن يحبوا وفقاً لمبادئ الحرية ، في ظل دستور شرعي (أن
تكون هناك وحدة موزعة لإرادة الجميع) ، بل يجب أن تتحد
إرادة الجميع في الوصول إلى هذه الحالة (أي لا بد من الوحدة
« الجماعية » للإرادة العامة) ؛ هذا هو الشرط اللازم لحل المشكلة
الصعبة ، مشكلة إقامة جماعة مدنية بين الناس ؛ ومن حيث إنه ،
فضلاً عن اختلاف جميع الإرادات الخاصة ، لا بد من التسليم بعله
تجميعها كلها لتستمد منها إرادة عامة — وهو ما ليس في مقدور أي

واحدة منها — فلا محل لأن نأمل ، بصدد تنفيذ هذه الفكرة (وإخراجها إلى حيز العمل) ، أن تبدأ هذه الحالة القانونية إلا بالقوة التي يقوم عليها بعد ذلك القانون العام ؛ وإذن فيجب أن نتوقع من الآن أن نرى التجربة الواقعية بعيدة عن هذه الفكرة بعداً كبيراً (لأنه ليس لنا من أمل كبير في أن يكون للمشرع من الأخلاقية قدر يتيح له أن يدع لشعب قد كوّنه من جمهرة غير مستنيرة مهمة تشييد دستور شرعى وفقاً لإرادة الجميع) .

يقولون حينئذ : من كانت بيده السلطة لا يطبق من الشعب أن يملى عليه القوانين . والدولة التي يصل بها الأمر إلى أن ترفض الخضوع لقانون يفرض عليها من الخارج ، لاتذعن لأحكام الدول الأخرى عن السبيل الذي ينبغي أن تسلكه للدفاع عن حقها بإزاء تلك الدول ؛ وكذلك إذا أحس جزء من العالم أنه متفوق على آخر وإن لم يكن ذلك الجزء الآخر عقبة في سبيله ، لم يدع فرصة إلا انتهرها لزيادة قوته بالاستيلاء عليه وإخضاعه لسلطانه . وهكذا لن تكون جميع مشروعاتنا النظرية عن القانون المدني وقانون الشعوب والقانون العالمى ، إلا مثلاً علياً لا فحوى لها ولا يمكن تحقيقها ، في حين أن

معرفة تقوم على المبادئ التجريبية للطبيعة البشرية ولا تترفع عن الاسترشاد بما هو حاصل في الحياة العملية ، تستمد منه أحكامها ، تستطيع وحدها أن تجد أساساً متيناً لبناء سياستها .

ومن المحقق أنه إذا لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاقي يقوم عليها ، وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث ناتجاً عن آلية الطبيعة المحضة ، فحينئذ تكون السياسة (من حيث هي فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هي كل الحكمة العملية ، وتكون فكرة الحق لفظاً خالياً من المعنى . ولكن إذا رأينا من الضروري إضافة هذه الفكرة إلى السياسة ، بل وجعلها الشرط المقيّد لها ، فلا بد من التسليم بإمكان التآلف بينهما . إن في مقدوري أن أنصور « سياسياً أخلاقياً » أعني رجلاً لا يقبل من مبادئ السياسة إلا ما تقره الأخلاق ، ولكني إلا أنصور « أخلاقياً سياسياً » يرسم مذهباً أخلاقياً يلائم مصالح رجل السياسة .

والسبب في الأخلاقي يعتنق المبدأ الآتي : إذا وجدت في نظام دولة أو في علاقات تلك الدولة مع الدول الأخرى ، عيوب لم يكن في الاستطاعة تلافيها ، فمن الواجب خصوصاً على رؤساء الدول ، حتى ولو ضحوا بمصالحهم الشخصية ، أن يلتمسوا سبل إصلاحها بقدر

ماى وسعهم ، وأن يقتربوا من القانون الطبيعى كنموذج مثالى يضعه العقل أمام أعيننا . ومن حيث إنه يكون مخالفاً للحكمة السياسية ، التى هى على اتفاق مع الأخلاق هنا ، أن نقطع أواصر الجماعة المدنية أو العالمية ، قبل أن نحصل على دستور أفضل يحل محل القديم ، فما يخالف العقل مخالفة تامة ، المطالبة بإصلاح هذا العيب بالقوة وعلى وجه الاستعجال ؛ ولكن ما يمكن مطالبة الحكومات به هو أن تضع أمام ناظرها دائماً ضرورة إجراء مثل هذه الإصلاحات ، لتقترب على الدوام من الغرض (وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على مقتضى قوانين الحق) .

والدولة تستطيع أن « تحكم نفسها » حكماً جمهورياً ، وإن كانت ، بمقتضى الدستور القائم ، مازالت تحت « سيطرة » « سيد » مستبد ، وذلك الى أن يصبح الشعب ، من حيث لا يشعر ، قادراً على أن يتأثر بفكرة سلطان القانون وحدها وأن يساهم بنفسه فى تشريعه (الأمر الذى يقوم أصلاً على الحق) . ولو أن ثورة ناتجة عن دستور فاسد ، انتزعت بوسائل عنيفة وغير شرعية دستوراً أفضل ، فلا يصح أن يكون ذلك مسوّغاً للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم ، وإن

كان يصح أن يُعاقب جميع المشتركين بالعنف أو الخيانة في هذه الثورة ، كما يعاقب الخوارج العصاة . أما من حيث العلاقات الخارجية للدول فلا يصح مطالبة دولة بالعدول عن دستورها ، ولو كان استبدادياً ، (إذارات أنه أفضل الدساتير بالنسبة لأعدائها في الخارج) . ما دامت مستهدفة لخطر اجتياحها من دول أخرى ؛ وإذن فيجب أن يباح لها أن تؤجل تنفيذ ما اعتزمته من إصلاح ، حتى تحين آونة أكثر ملاءمة لذلك ^(١)

(١) من نتائج قوانين العقل و المبيعة ، أن في الإمكان السماح بالبقاء لقانون عام مشوب بالجور ، إلى أن يصبح كل شيء معداً من نفسه لتجديد تام ، وإلى أن يتوصل إلى النضج بوسائل سلمية : فإن دستوراً تشريعياً ، وإن يكن مطابقاً للحق مطابقة محدودة ، أفضل من الخلو من كل دستور أو من حال الفوضى التي تحدث ضرورة نتيجة « للعجل » في الإصلاح . فالسياسة ترى إذن أن واجبها أن تصلح الحالة القائمة طبقاً للنيل الأعلى للقانون العام ، أما الثورات فتستخدمها ، إذا كانت طبيعية ، لا لتبيح لنفسها بغياً أشد وطأة ، بل إنها تستفيد من نذر الطبيعة ، لكي تقيم ، عن طريق إصلاحات متينة ، دستوراً مؤسساً على مبادئ الحرية ، وهي وحدها جديرة بالبقاء .

وإذن فيجوز أن الأخلاقيين الاستبداديين ، الذين يخططون في مجال العمل ، يخططون مرات كثيرة في مجال السياسة ، بسبب الإجراءات السريعة التي يعتمدون إلى اتخاذها . ولكن التجربة لا بد أن تردم إلى الصواب شيئا فشيئا ، إذ تريهم أنهم ليسوا على اتفاق مع الطبيعة ، في حين أن السياسيين الذين يرتبون الأخلاق وفقا لمقاصدهم ، إذ يريدون أن يزينوا المبادئ المخالفة للحق ، بحجة أن الطبيعة الإنسانية « عاجزة » عن تحقيق فكرة الحق التي يرسمها العقل ، إنما يحملون كل إصلاح أمرا مستحيلا وانتهاك حرمة الحق مستديما .

هؤلاء السياسيون يطرحون ذلك العلم العملي الذي يفاخرون به ، فترام يشغلون أنفسهم بتملق السلطات القائمة ، خدمة لمصالحهم ، وينزلون إلى مناورات لا يتورعون بها عن أن يبيعوا الشعب ، بل العالم بأسره ، لو كان ذلك في مقدورهم . وهذا ما يقع لفقهاء القانونيين ، وأقصد القانونيين بالمهنة لا « المشرعين » حين يلقون بأنفسهم في غمار السياسة : والواقع أن وظيفتهم ليست النظر العقلي في التشريع نفسه بل تنفيذ الأحكام التي يقضى بها القانون المدني ؛ وهم يرون أن أفضل دستور هو الدستور القائم فعلا ، والدستور الذي يأتي بعده متى قامت بتعديله هيئة عليا ؛ ولا شيء يستطيع أن يخرجهم عن

النظام لآلى الذى ألقوه . إذا كانت هذه المهارة التى توهمهم بأن فى مقدورهم أن يحكموا على مبادئ أى دستور سياسى وفقاً لآرائهم عن الحق ، (أى أن يحكموا على تلك المبادئ أحكاماً « أولية » لا أحكاماً « تجريبية ») ؛ وإذا كانوا يفاخرون بأنهم خبيرون بالناس (وهو أمر لا غرابة فيه نظراً لاختلاطهم بالكثيرين منهم) ، دون أن يكون لهم خبرة مع ذلك « بالإنسان » ولا بما يمكن أن يعامل به (لأنه لا بد لذلك من ملاحظة الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر أعلى من وجهة النظر الأنثروبولوجية) ؛ وإذا كانوا وهم مزودون بهذه الأفكار يخوضون فى القانون المدنى وقانون الشعوب على نحو ما يرسمهما العقل ، فإنهم لا يستطيعون أن يمشوا فى هذا السبيل دون أن يلجأوا إلى ما عرف عنهم من روح الماكرة واصطناع مناهجهم الآلية المألوفة المستندة على قوانين قاهرة أملت إرادة مستبدة ؛ فى حين أن تصورات العقل لا تقبل من ضروب الضغط سوى الضغط المشروع القائم على مبادئ الحرية ، وهذه هى وحدها التى تجعل الدستور السياسى القائم شرعاً شيئاً ممكناً . وتلك مشكلة يتوهم الرجل الذى يزعم أنه عملى بأن فى استطاعته أن يحلها ، بتجاهله تلك العكرة وبالتماسه

أفضل الدساتير التي جربت حتى الآن ، وإن تكن قد انتهكت حرمة الحق في أغلب الأحيان . ويمكن حصر الأقوال التي يستخدمها لهذا القصد (دون أن يجهر بها) في المغالطات التالية :

١ — « افعل ثم برر » : انتهز الفرصة للملائمة لتملك حق الدولة قبيل الشعب الذي تتولى أمره أو قبيل شعب آخر ؛ أما التبرير فيكون « بعد إتيان الفعل » أكثر يسراً ورشاقة ؛ وكذلك تلطيف حدة التصرف (خصوصاً في الحالة الأولى حيث تكون السلطة العليا في الوقت نفسه الحاكم المشرع الذي يفرض على الناس طاعته دون مناقشة) يكون أهون وأسهل مما لو عمدت أولاً إلى الفحص عن الأسباب المقنعة والرد على ما قد يثار من اعتراضات . على أن هذه الجراءة في التصرف هي ذاتها تشعر بأن وراءها اقتناعاً نفسياً بمشروعية العمل ؛ والنجاح والأمر الواقع هما أبلغ الحامين .

٢ — « إذا فعلت فأنكر » : إذا كنت قد دفعت الشعب إلى اليأس وإلى العصيان ، فأنكر أن يكون الذنب ذنبك ، وانسبه إلى عناد رعاياك ؛ وإذا استوليت على شعب من جيرانك ، فألق الذنب على طبيعة الإنسان ، وقل إنك إذا لم تسبق جارك بالعدوان ،

فلست تأمين ألا يبتدرك هو ، ويستولى عليك .

٣ — « فرق تسد » : إذا كان في شعبك من ذوى المقام رؤساء اختاروك حاكماً عليهم ففرق شملهم ، وبث الوقيعة بينهم وبين الشعب ؛ ثم تملق الشعب وابذل له الوعود بأنك ستمنحه حرية أوسع ؛ وسرعان ما يصبح كل شيء دهن مشيئتك . وإذا كنت تطمع في الاستيلاء على دول أجنبية ، فبث فيها بذور الفتنة ؛ فهذا سبيل مأمون لإخضاعها جميعاً ، واحدة إثر أخرى ؛ وتظاهر دائماً بأنك نصير المستضعفين .

صحيح أن أحداً لا تخدعه هذه المبادئ السياسية ، لأنها جميعاً معروفة ، ولذلك فلا محل للخبيل منها كما لو كان ظلمها صارخاً يجبه الأبصار . قال الدول الكبرى لما كانت لا تحس الخجل إلا من الحكم الذى يحكم به بعضُها على بعض ، ولا تقيم وزناً لرأى الجمهور ، فلا ينجسها من هذه المبادئ إعلانها على الناس ، بل إخفاؤها في تطبيقها (لأنها جميعاً على اتفاق فى موضوع أخلاقية هذه المبادئ) . ويبقى شيء تعول عليه الدول الكبرى وتطمئن إليه ، وهو « الشرف السياسى » المنوط بزيادة بأسها وبسطة سلطانها ، كائنة ما كانت

سبيلها الوصول إلى هذه النتيجة^(١) .

* * *

كل هذه الأساليب الملتوية التي تعتمد إليها السياسة المنافية

(١) إذا جاز أن تشك في نأصل شيء من الخبث في الطبيعة الإنسانية ، بالنسبة للناس الذين يحيون حياة الجماعة في دولة ما ؛ وإذا جاز أن تنسب — مع ظاهر من الحق — إلى عيب في الثقافة وبقية من الهمجية ، بعض المشاعر المخالفة للقانون ، فهذا الخبث يتجلى سافراً وبصورة لا سبيل إلى إنكارها في العلاقات الخارجية بين الدول ، وإنما تمجبه في داخل كل دولة سلطة القوانين المدنية ؛ إذ الميل إلى أفعال العنف المتبادل يكافئ عند المواطنين قوة أعلى هي قوة الحكومة التي تضفي على المجموع صبغة الأخلاقية ؛ هذا إلى أن إقامة العوائق دون جيشان الميول المخالفة للقانون يجعل نمو الاستعداد الأخلاقي ، الذي يجعلنا نزع إلى تقديس القانون ، أيسر وأسهل بكثير . ذلك أن كل امرئ يخيل له أنه يقدس فكرة الحق ويراعها بإخلاص ، لو أنه استطاع أن يجد عند الآخرين نفس هذا الشعور ؛ والحكومة تعطيه ذلك الضمان إلى حد ما . وعلى هذا النحو نخطو خطوة واسعة ونحو ، الأخلاقية (وإن لم يكن لهذه الخطوة بعد طابع أخلاقي) تلك الأخلاقية التي توأمها تعلق المرء بفكرة الواجب لذاتها وبقطع النظر عن أي أمل في الجزاء ..

للأخلاق ، بدعوى قيادة الشعب من حال الحرب — التي هي حال الفطرة — إلى حال السلام ، تبين على الأقل أن الناس لا يستطيعون أن يتخلصوا من فكرة الحق ، لا في علاقاتهم الخاصة ولا في علاقاتهم العامة ، وأنهم لا يتجرأون على أن يقيموا سياستهم جهاراً على حيل محضة تدعو إليها الحيلة والفطنة ، ولا يتجاسرون على رفض الإذعان لفكرة القانون العام (وهو أمر ظاهر على الخصوص فيما يتعلق بقانون الشعوب) ، بل إننا نراهم يقدمون لتلك الفكرة ما هي أهل له من ضروب التكريم ، وإن كانوا يبتكرون مئات

ولكن لما كان كل واحد ، مع حسن ظنه بنفسه ، لا يخلو من سوء الظن بالآخرين ، فإن الناس يحكمون بعضهم على بعض بأنهم ، بدون استثناء ، لا يساؤون في الواقع شيئاً (لا حاجة بنا هنا إلى أن نبين السبب في ذلك ، ما دمنا لا نستطيع أن نتهم « طبيعة الإنسان » من حيث هو كائن حر) ولكن بما أن احترام فكرة القانون ، ذلك الاحترام الذي لا قبل للبرء بأن يتحلل منه إطلاقاً ، يقدم الجزاء في أكثر الصور بهاءً للنظرية التي تفترض القدرة على مسaire القانون ، فكل واحد يرى من الواجب أن يسايره من جانبه مهما يكن سلوك الآخرين .

الذرائع والعلاقات لا طراحها في مجال العمل ، ولإقامة كل حق على أساس من العنف الذي يصاحبه الختل . وإذا أردنا أن نقطع دابر هذه المغالطات (إن لم نستطع أن نقضى على الجور الذي يعمدون إلى المغالطات لإخفائه) ؛ وإذا شئنا أن نرغم هؤلاء المزيفين من ممثلي السلطان في الأرض على أن يعترفوا بأنهم لا يناصرون الحق ، بل يؤيدون القوة ويتكلمون بلهجتها وكأنها سوغت لهم الإمرة على الناس — إذا أردنا هذا فيجمل بنا أن ندفع الوهم الذي انخدعوا هم به كما انخدع به غيرهم ، وأن نكشف عن المبدأ الأعلى الذي هو مناط هدفنا في الوصول إلى السلام الدائم ، وأن نبين أن العائق الأكبر في مسيله هو أن « الأخلاقى السياسى » إنما يبدأ من حيث يجب أن ينتهى « السياسى الأخلاقى » ، وأنه إذ يجعل المبادئ تابعة للغرض (أى يضع المحراث قدام الثيران) إنما ينقض ما قصد إليه من جعل السياسة موافقة للأخلاق .

إذا أردنا أن تكون الفلسفة العملية متسقة مع نفسها دائماً فيلزمنا أن نحل مسألة ما ينبغي في مشكلات العقل العمل أن نجعله نقطة البداية أهو « المبدأ المادى » لهذه الملكة (الغرض من حيث

هو موضوع الإرادة الحرة) أم « المبدأ الصوري » (الذي يختص بالحرية في العلاقات الخارجية فحسب) والذي يقول : « افعل بحيث تستطيع أن تريد أن يصبح مبدأ فعلك قانونا عاما ، كأننا ما كان الغرض من فعلك » ؟

لا ريب أنه ينبغي أن تكون الصدارة لهذا المبدأ الثاني ، لأنه كبداً للحق ، ينطوى على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط ، في حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطاً تجريدية معينة للغرض الذي نترسمه ، أعني تحقيق ذلك الغرض . ولو فرضنا أن ذلك الغرض (السلام الدائم مثلاً) كان هو نفسه واجباً ، لكان يلزم استنتاجه من المبدأ الصوري لأحكام أفعالنا الخارجية ؛ بيد أن أول هذين المبدأين ، مبدأ « الأخلاق السياسي » (مشكلة القانون العام ومشكلة قانون الشعوب ومشكلة القانون العالمي) هو « مشكلة فنية صرفة »^(١) ؛ أما المبدأ الثاني ، مبدأ « السياسي الأخلاقي » فعنده أن إقامة السلام الدائم هي « مشكلة أخلاقية » ؛ واختلاف السبل بين المبدأين كبير ؛ لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجواً

(١) في الأصل الألماني : eine blosse Kunstaufgabe

حينئذ باعتباره خيراً مادياً فحسب ، بل وأيضاً باعتباره أمراً لا بد أن يحدثه تقديس الواجب .

ويتطلب حل المشكلة الأولى ، أى مشكلة الفطنة السياسية ، معرفة واسعة بالطبيعة تعيننا على أن نستخدم آلياتها للوصول إلى الغاية التى ننشدها ؛ ومع ذلك فالنتيجة ، فيما يتعلق بالسلام الدائم ، لن تكون يقينية ، كائننا ما كان القسم الذى ننظر فيه من أقسام القانون العام . إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين ما هى الطريقة المثلى لإبقاء الشعب أطول زمان ممكن فى كنف الطاعة والرخاء معاً : أهى أخذة بالشدة أم إغراؤه بالرتب والألقاب تملقاً لغيره ؟ أهى السلطة المطلقة فى يد حاكم واحد ، أم انضمام كثيرين من الرؤساء ؟ أهى اجتماع طبقة من الموظفين النبلاء ، أم حكومة السلطة الشعبية ؟ وقد قدم لنا التاريخ أمثلة متعارضة لمختلف ضروب الحكومات (ماعدا الحكومة الجمهورية الصحيحة التى لا ترد إلا على خاطر السياسى الأخلاقى) . وفانون الشعوب المزعوم والقائم على نظم محررة طبقاً لمشاريع الوزراء المفوضين ، هو أقل من ذلك يقيناً ، وما هو فى الواقع إلا كلمة خائبة من المعنى : لأنه يقوم على اتفاقات تشتمل ، فى مادة الاستثناءات من نفس عقد إبرامها ،

على «تحفظ ذهني» يُقصد منه خرقها .
 أما حل المشكلة الثانية ، أعنى مشكلة « الحكمة السياسية » ،
 فهو بديهي للجميع ، ويجيء من نفسه لكل واحد ، ويفضح كل
 مراوغة أو تحايل ، ويؤدي مباشرة إلى المقصود ، دون أن يغفل مع
 ذلك عن الإرشادات التي تقضي بها الفطنة ، تلك التي تنهى عن
 التعجل والعنف في السعي إلى الغرض المطلوب ، وتريد أن يقترب
 منه الإنسان رويداً رويداً ، مع الانتفاع بكافة الظروف الملائمة .
 والمهم هو هذا : « احرص قبل كل شيء على أن يكون
 الحكم للعقل العملي الخالص وشمول عدالته ، تنل غرضك — السلام
 الدائم — عفواً ومن حيث لا تحسب » ؛ لأن للأخلاق تلك
 الخاصة ، حتى بالنسبة للبادئ التي يقوم عليها القانون العام
 — وبالتالي بالنسبة لذلك الجزء من السياسة الذي يمكن أن يحدد
 تحديداً « أولياً » — أنه كلما قل شخوصها في السلوك نحو الغرض
 المرسوم ، أي كلما قل اتجاهها إلى المصلحة المرموقة ، مادية كانت أو
 أدبية : زاد اتفاق السلوك مع المصلحة على وجه العموم . ومنشأ هذا
 أن الإرادة العامة الملائمة « أولياً » (في شعب أو في العلاقات
 بين شعوب مختلفة) هي وحدها التي ترسم حدود الحق بين

الناس ؛ ولكن هذا التآلف بين الإرادات جميعاً ، ما دام مقسفاً مع العمل وجارياً على مقتضى آلية الطبيعة نفسها ، يمكن أن يكون في الوقت نفسه علةً تحدث الأثر المطلوب ، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون ؛ فإن من مبادئ السياسة الأخلاقية مثلاً أن الشعب يجب ألا يلتزم في نظام دولة إلا وفقاً لمعانى الشريعة عن الحرية والمساواة ؛ وهذا المبدأ لا يقوم على القطنة بل على الواجب. بيد أن الأخلاقيين السياسيين ، مهما يتأملوا ويتفكروا في الآلية الطبيعية للجمهرة من الناس ، قد التأموا في جماعة تسلب في نظرهم قوة المبادئ وتهدم هذا القصد ؛ ومهما يحاولوا تأييد دعواهم بأمثلة مستمدة من دساتير سيئة التنظيم في العهود القديمة والحديثة (مثلاً من ديموقراطيات بلا نظام تمثيلي) ، فإنهم لا يستحقون الاستماع إلى أقوالهم ، لا سيما أن هذه النظرية الضارة ربما تحدث هي نفسها الشر الذي تنبأ به ، حين تلقى الناس في زمرة الآلات الحية الأخرى التي لا ينقصها ، لكي تحكم على أنفسها بأنها أتعس مخلوقات الأرض ، إلا الشعور بأنها ليست كائنات حرة .

إن القضية : « لتكن العدالة ، وليهلك العالم » ، تلك القضية

التي ذهبت مثلاً ، والتي لا تخلو من طنطنة على الرغم من صدقها ،
والتي معناها أنه ينبغي أن يكون الحكم للعدالة ، ولو أدى ذلك إلى
إفناء جميع الأشرار المفسدين ، هي مبدأ شرعى ممتاز ، يقطع كل
الطرق الملتوية التي رسمها القدر والعنف . ولكن هذا المبدأ ينبغي
أن يفهم حق الفهم : إنه لا يبيح لنا أن نستعمل حقنا بمنتهى الشدة
— وهو أمر مخالف للواجب الأخلاقى — ولكنه يرغم الأقوياء
على عدم المساس بحق أى فرد أو الإضرار به ، بدافع النفور منه أو
الشفقة على غيره ؛ ولكن هذا يقتضى على الخصوص أن يكون
للدولة دستور داخلى قائم على المبادئ الخالصة للحق والشرع ، كما
يقتضى ائتلاف الدولة مع الدول المجاورة لها أو البعيدة عنها ائتلافاً
شبيهاً بالدولة العالمية الشاملة ، لتسوية خلافاتها بالطرق الشرعية .
وهذه القضية لا تعنى شيئاً أكثر مما يلى : إن المبادئ السياسية
ينبغي ألا تقوم على الرفاهية والسعادة اللتين تنشداهما كل دولة ،
وبالتالى ألا تقوم على الغرض الذى ترمى إليه كل منها وتشبهه
لنفسها ، كبداً أسمى (تجريبي) للحكمة السياسية ، بل على الفكرة
الخالصة ، فكرة واجب الحق — الذى يكون العقل الخالص قد

أعطي مبدأه « أولياً »^(١) — مهما تكن نتائجها المادية . والعالم لن يهلك إذا قل فيه عدد الأشرار المفسدين . وللشر الأخلاقى خاصية لا تفارق طبيعته ، وهى أن مقاصده مضادة له ومؤدية إلى فئاته ، وخصوصاً فى علاقات الأشرار بأناس لهم مثل استعداداتهم ونواياهم ؛ وبذلك يتقهقر الشر ، ليحل محله رويداً رويداً المبدأ الأخلاقى ، مبدأ الخير .

* * *

وإذن فلا خلاف بين الأخلاق والسياسة « من الجهة الموضوعية » (أى من جهة النظرية) ؛ أما « من الجهة الذاتية » (بسبب نزعة الأنانية عند الإنسان ، وهى نزعة لا توصف بأنها عملية ، لأنها لا تقوم على أحكام العقل) فالنزاع قائم وسيظل قائماً ؛ وما أحراره بالبقاء : فإنه كالمهماز الناخس أو الحجر الشاحذ يحضّ النفوس على الفضيلة . والواقع هنا أن مناط الفضيلة الحقّة — (مصداقاً للقول المأثور : « يا صاح ، لا تستسلم للمصائب ، ولا تجزع أمام الشدائد ، بل

(١) تفسير هذا الاصطلاح فى ص ١١٢

امض في طريقك أقوى مراساً وأشد إقداماً»^(١) — ليس هو المقاومة لما يلمّ بنا من خطوب في عزم وتصميم ، بقدر ما هو المجاهدة للمبدأ الخبيث الذي بأنفسنا والذي تحملنا كاذبيه الماكرة ومغالطاته الفادرة على الاعتقاد بأن في ضعف الإنسان ما يبرر ارتكاب جميع الآثام .

والأخلاق السياسية يستطيع في الواقع أن يقول إن ولى الأمر لا يسىء إلى الشعب ولا الشعب إلى شعب آخر إذا استعمل كل منهما العنف والدهاء في مناوأة الطرف الآخر ، وإن كانا يسيئان على العموم بإصرارهما على امتنان فكرة الشرع التي هي أخلق الأفكار بأن تكون أساساً للسلام الدائم . وما دام كل واحد يخرق حرمة واجبه نحو آخر يكن من جانبه مثل هذه النية ، فإنه يكون عدلاً أن يهلك بعضهم بعضاً ، على شرط أن يتبقى من تلك الزمرة ما يكفي

(١) أورد كانت هذا القول باللغة اللاتينية فقط ، ونصه :
 "Tu ne cede malis, sed contra audacior ito"
 وقد بحثت عن مصدره فوجدته مقتبساً من كتاب « الإنياد » ،
 (٦ : ٩٥) لفرجيل شاعر اللاتين — (المترجم) .

لاستمرار هذه اللعبة إلى أبعد العصور ، لتكون للأجيال اللاحقة
 عبرة وذكري . على هذا النحو تتحقق العناية التي تدبر سير العالم ،
 لأن المبدأ الأخلاقي لا تخبو ناره في الإنسان أبداً ، ولأن تقدم العقل
 تقدماً مطرداً يجعل الإنسان من الناحية البراجماتيقية^(١) أقدر على
 أن يحقق وفقاً ، لذلك المبدأ ، الأفكار الفقهية الشرعية كما يجعله
 أكبر إيماناً حين يعرض عنها .

ومع ذلك فإن خلق مثل هذه الفئة الضالة على الأرض ،

(١) حين لا يكون لدى الإنسان أسباب كافية للإثبات أو
 الإنكار قد تكون لديه بواعث على اختيار اعتقاد من الاعتقادات ،
 لأن أعمال الحياة لا تحتل في أغلب الأحيان أى تأجيل ، ولأن
 ضرورة العمل تسوق إلى ضرورة الاختيار ؛ وقد ترجع ضرورة
 العمل هذه إما الى « المنفعة » ، وإما الى « الأخلاقية » . وقد أطلق
 كانت اسم « الإيمان البراجماتيقى » على الاعتقاد الذى ينسب المرء
 به عرضاً ، باعتباره أساساً لوسائل إلى غاية محددة ، واسم
 « الإيمان العملى » أو « الإيمان الأخلاقى » على الاعتقاد الذى
 يقبله المرء لأنه من مسلمات القانون الأخلاقى (كالاعتقاد بالله
 وبالحياة الآخرة)
 (المترجم)

لا يبدو في الإمكان تبريره من جهة علم الإلهيات « تيوديسيه »
 (لو سلمنا بأن الجنس الانساني لا سبيل إلى إصلاحه أبداً . ولكن
 هذه الطريقة في الحكم على الأشياء قد بلغت من مجاوزة طاقتنا حدّاً
 يجعل من العسير علينا أن ننسب تصوراتنا (عن الحكمة) من
 الناحية النظرية إلى القوة العليا التي ليس في وسعنا أن ننفذ
 إليها . تلك هي النتائج المحزنة التي نصل إليها بالضرورة إذا
 لم نسلم بأن المبادئ الخالصة للشرعية ذات حقيقة موضوعية ، أعني
 أن في الوسع تطبيقها .

ومهما تكن اعتراضات السياسة التجريبية بهذا الصدد ،
 فإن الواجب على الشعب في الدولة ، وعلى الدول المختلفة في
 علاقاتها بعضها مع بعض ، أن تراعيها . وإذن فالسياسة
 الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية
 أولاً للأخلاق . والسياسة في ذاتها فن صعب ، ولكنها ليست
 كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق ، لأن الأخلاق تقطع في
 المشكلات التي تستعصى على السياسة ، فور وقوع النزاع بينهما .

إن حقوق الإنسان واجبة التقديس ، مهما تتكبد الحكومة من
تضحيات . ولا يصح هنا أن نلتمس أمراً وسطاً بين طرفين ، أى
شريعة خاضعة لشروط « برجماتيقية » (تكون بمثابة وسط بين
الحق والمنفعة) ، بل الواجب على السياسة أن تنحني للحق ؛ وبهذا
وحده يقوى أملها فى الوصول — ولو ببطء — إلى مرتبة يتألق
فيها سناؤها تألقاً موصولاً .

التذييل الثاني

في الاتفاق بين السياسة والأخلاق

وفقاً للتصور « الترنسندنتالي »^(١) للقانون العام

متى تصورتُ القانون العام (تبعاً لأحوال الناس في الدولة وتجارب الدول فيما بينها) ، على نحو ما جرت عادة فقهاء القانون أن يتصوروه ، وبغض النظر عن كل ماله من « مادة » ، لم يعد يتبقى إلا « صورة العلانية » التي تنطوي كل دعوى فقهية على إمكانها ، إذ من دونها لا تكون عدالة (لأن العدالة لا يمكن تصورها إلا « علنية ») . وبالتالي لا يكون حق ، لأن الحق لا يمكن إقامته إلا بالعدالة .

وكل دعوى فقهية يجب أن تكون لها هذه السمة ، سمة العلانية ؛ وما دام أنه من الميسور جداً أن نثبتين إذا كانت هذه السمة ممكنة في حالة معينة من الحالات التي تعرض لنا ، أي أن نحكم إذا كان

(١) تفسير هذا الاصطلاح في الصفحة التالية .

في مقدورنا أم لا أن نوفق بينها وبين مبادئ الشخص المتصرف ، فإنها تستطيع أن تمدنا بمعيار موجود في العقل « أولياً » ^(١) ، ومن اليسور أن نستعمله لتبيين في تلك الحالة المعينة بطلان الدعوى المذكورة ، مباشرة وفوراً ، بتجربة من تجارب العقل الخالص .

فإذا غضضنا النظر عن كل ما يمكن أن تحويه فكرة القانون المدني وقانون الشعوب من عناصر تجريبية (مثل خبت طبيعة الإنسان خبثاً يجعل الإكراه ضرورياً) ، خرجنا بالقضية التالية التي يمكن أن نسميها « الصيغة الترسندتالية » ^(٢) للقانون العام :

(١) « أولياً » = « a priori » : « الأولي » عند كانت هو المتقدم على التجربة تقدماً منطقياً . والصور والمقولات « أولية » عنده بمعنى أنها شروط ضرورية للتجربة ، وليست مكتسبة منها . وكل ما هو « أولي » فيلزم أن يتسم بصفة الضرورة والشمول . وقد شاع استعمال لفظ « الأول » في اللغات الأوربية الحديثة بمعنى أوسع ؛ وبهذا الصدد قال « كلود برنار » : من الخطر أن تقطع في كل شيء « أولياً » (يعني بدون نظر في الوقائع المشاهدة)

(الترجم)
(٢) « الترسندتالي » اصطلاح كاتى خاص ، يكاد يكون =

« جميع الدعاوى المتعلقة بحق الغير والتي يتنافى حكمها مع
«العلانية هي دعاوى جائرة» .

هذا المبدأ يجب أن يعتبر لا « من وجهة نظر علم الأخلاق ^(١) »

= مرادفاً « للكامن ، أو «الباطن» ، أو «الجوْءانى» ، ومقابلاً «البائِن»
أو «المتعالى» ، أو «البرَّانى» ؛ وهو فى فلسفة كانت وصف لما
يكون مباطناً للتجربة وشرطاً «أولياً» لها ؛ ولذلك فإن المعرفة
«الترنسندنالية» عنده ممكنة ، فى حين أن المعرفة «المتعالية»
أو المجاوزة للتجربة ، معرفة مستحيلة . وقد صرح كانت بأن
مذهبا «متعالياً» فى الفلسفة شىء «غير مشروع» ، ولما كان
«الترنسندنالى» عنده هو الشىء المتعلق بمبادئ التجربة ومضامينها ،
والذى اقتصر استعماله عليها ، ولم يحفل بما هو خارج عنها ، فقد
وصف فلسفته بصفة «الترنسندنالية» . لكنه لما رأى أن لفظ
«ترنسندنالى» عرضة للشبهات ومثار للتأويلات — بسبب التباسه
بلفظ «ترنسندننت» (بمعنى المتعالى) صرح أنه يفضل الاستعاضة
عنه بلفظ «التقدي» . ويبدو أن هذا الوصف الأخير — وإن لم
يشع فى مؤلفات كانت — أقرب إلى تفكيره بما عداه .

(المترجم)

(١) نستطيع أن نلخص مذهب الأخلاق عند كانت فيما يلى =:

فحسب (من حيث هو مختص بنظرية في الفضيلة) ، بل وأيضاً :
« من وجهة نظر علم الفقه أو القانون » (من حيث هو متعلق بحقوق
الناس) . فإن حكماً لا يستطيع « الجهر به » دون إحباط للغرض .
الذي رميتُ إليه والذي يتحتم لنجاحه أن يظل طيّ الكتمان ؛
وإن حكماً لا يستطيع « إفشاءه » دون أن أثير بالضرورة اعتراض .
الكافة على غرضي ؛ أقول إن حكماً كهذا لا يمكنه أن يستثير
لدى الكافة تلك المقاومة الضرورية الشاملة — وبالتالي تلك
التي يمكن أن تدرك « أولاً » — إلا بسبب ما انطوى عليه من
جور يهدد كل شخص .

== المبدأ الأخلاقي الأعلى الذي تستمد منه جميع المبادئ الأخرى .
ذو صورة خاصة ليست لأي مبدأ آخر ، وهي « الأمر الجازم » .
أو « الواجب » . وليس الخير والشر بالمعنيين الأساسيين في
أخلاقيات كانت ، وإنما تحديدهما تبعاً لمبدأ الواجب . فـ « الشر »
هو كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لأمر جازم ، و « الخير » هو
كل ما يخضع ضرورةً لهذا الأمر ، و « مادة » الأخلاق مستخلصة
من « ضرورتها » — (المترجم) .

على أن هذا المبدأ « سلبي » محض ، أعنى أنه إنما ينفع في تبيان ما تجرّد عن الحق والعدل قبل الغير . وهو مبدأ يقينى ، ويقينه كيقين البديهيات ، لا يحتاج إلى برهان . وهو إلى ذلك هيّئ التطبيق ، على ما ندينه من الأمثلة التالية المستمدة من القانون العام :

١ — « فيما يتعلق بالقانون المدنى » ، أعنى القانون الداخلى ، تعرض لنا المسألة التالية : هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بغي الحكام « الطغاة » ؟ يرى كثيرون أنها مسألة صعبة ، لكن حلها مع ذلك ميسور جداً ، بفضل المبدأ الترنسندنتالى ، مبدأ العلانية : حقوق الشعب قد انتهكت فليس فى الانتفاض على الطاغية وخلعها عن عرشه امتثالات عليه ؛ هذا أمر لا شك فيه . غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية لإثبات حقها إلى هذا الأسلوب ، ولا يجوز لها أن تجأ بالشكوى من الظلم لو غلبت على أمرها فى ذلك الصراع ، فرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشد العقاب .

إذا أردنا البت في المسألة باستنتاج « دجماطيقى »^(١) لمبادئ
«الحق والشرع» ، استطعنا أن نجد كثيراً من الاستدلالات الدقيقة
تأييداً للرأى أو معارضة له .

لكن المبدأ « الترنسندنتالى » للعلائية يكفيننا مؤونة كل هذا
الإسهاب . وتبعاً لهذا المبدأ ، يسائل الشعب نفسه ، قبل إنشاء
«العقد الاجتماعى» ، هل يقدم على « نشر » المبدأ الذى يحتفظ

(١) « الدجماطيقية » ، بمعنى « الاعتقادية » ، أو « الإيقانية » ،
مذهب من يعتقدون إمكان العلم ، ويرون أنه هو معرفة الحقيقة على
ما هى عليه . و « الدجماطيقية » يقابلها « التشكك » ، أو « الارتيابية » ،
وهى مذهب من يشكون فى العلم . أما « النقدية » ، فذهب وسط بين
الدجماطيقية والارتيابية ، وقد أقامه كانت ليبين أن المبادئ
« الأولية » ، للعرفة هى قوانين الذهن ، وهى قوانين تتعمل بمقتضاها
« معطيات » التجربة ، وأن استعمالنا هذه المبادئ يكون « استعمالاً
غير مشروع » ، إذا حاولنا تطبيقها على « الأشياء فى ذاتها » . ولذلك
بين كانت فى باب « الجدل الترنسندنتالى » من كتابه « نقد العقل
الخالص » ، أن جميع استدلالات « الميتافيزيقا الدجماطيقية » تشبه
أن تكون مغالطات .
(المترجم)

لنفسه بمقتضاه بحق التمرد في بعض الحالات ؟ ومن الميسور أن نرى أنه إذا كان الشعب يريد ، عند إنشاء دستور سياسي ، أن يحتفظ لنفسه بشرط استعمال العنف ضد الحاكم في بعض الأحوال ، فقد ادعى لنفسه سلطة مشروعة . ولكن هذا الحاكم لا يكون حينئذ حاكماً ؛ أو إذا أريد جعل هذين الأمرين شرطاً لتنظيم الدولة ، لم يعد في الإمكان قيام أي دستور ، وهو أمر يكون مخالفاً للغرض الذي توخاه الشعب . فالأمر الجائر في العصيان يتجلى في أن إنشمار مبدئه يجعل قصده مستحيل التحقيق ؛ وإذن فلا بد من كتمان أمره . -- لكن هذا الشرط الأخير ليس بال لازم بالنسبة للحاكم لزوماً مطلقاً : فإنه يستطيع أن يعلن على رؤوس الأشهاد عزمه على مجازاة كل عصيان بإعدام زعماء الفتنة ، ولو كان هؤلاء يعتقدون أنه هو البادى بنخرق القانون الأصلي ؛ لأنه متى كان شاعراً بأنه مالك للسلطة العليا « التي لا تقاوم » (وهو ما لا بد من التسليم به في كل دستور مدني ، لأن من لم يملك من السلطة ما يذود به عن كل فرد عدوان فرد آخر ، لا يملك الحق في الولاية على كل واحد) ، فإنه لا يخشى ما يعوقه ، قصده بإعلان حكمه . وهناك نتيجة للعبداء نفسه ليست

أقل بداهة منه ، وهى أنه إذا نجح الشعب فى حركة العصيان ، تحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانه كواحد من أفراد الرعية ، دون أن يحاول إثارة الفتنة لمعاودة الاستيلاء على السلطة ، ووجب عليه ألا يخشى الحساب على مقام به من أعمال إبان حكمه السابق .

٢ — « فيما يتعلق بقانون الشعوب » : لا محل لقانون الشعوب إلا بافتراض وجود حالة شرعية (أعنى ذلك الظرف الخارجى الذى بدونهُ لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من الحقوق تمتعاً صحيحاً) . ذلك أن قانون الشعوب ، باعتباره قانوناً عاماً ، تحتوى فكرته من قبل على إعلان إرادة عامة تحدد لكل واحد حقه ، وهذه « الحال الشرعية » يجب أن تصدر عن عقيد يذبحى (كالعقد الذى تتولد عنه الدولة) ألا يقوم على قوانين الإكراه ، بل يمكن على كل حال أن يكون بمثابة عقد شركة « دائمة » ، « حرة » من قبيل ذلك النظام الاتحادى المؤلف من دول مختلفة والذى عرضنا له فيما تقدم . فالواقع أنه بدون حالة شرعية ، تجمع بالفعل شمل الأشخاص المختلفين (ماديّين ومعنويّين) ، وبعبارة أخرى فى حال القطرة ، لا يمكن أن يقوم قانون سوى القانون الخاص .

وهنا أيضا يقع النزاع بين السياسة والأخلاق (باعتبار الأخلاق مذهباً في القانون) ، وفي هذا النزاع يجد معيار الإفصاح عن المبادئ استعمالاً ميسوراً كذلك ، ولكن بشرط أن يكون القصد من الميثاق الذي يؤلف بين الدول تدعيم السلام فيما بينها أولاً ثم فيما بينها وبين الدول الأخرى ، لا أن يكون القصد منه الغزو والفتح . ويتجلى التباين بين السياسة والأخلاق في حالات سنورها فيما يلي ، متبوعة بالحل أيضا .

١ — إذا قدمت دولة لدولة أخرى وعداً بإنجائها أو التنازل لها عن بعض الولايات ، أو إعانتها ، فهل يجوز لها ، في حالة من الحالات التي تتوقف عليها سلامة الدولة ، أن تتحلل من الوفاء بوعداها ، بدعوى أنه يجب اعتبارها ذات صفتين : الأولى أنها دولة تامة السيادة ، فليس لأحد على سلوكها من سلطان ؛ والثانية أنها بمثابة « كبير الموظفين في الدولة » ^(١) ، فيجب عليها بهذه الصفة أن تقدم حساباً عن تصرفاتها ؛ وتخلص من هذا إلى أنها تستطيع ، بصفتها الثانية ، أن تتحرر من الالتزامات التي ارتبطت بها بصفتها الأولى . — لكن

(١) في الأصل الألماني : Staatsbeamte

إذا اتخذت دولة هذا المبدأ وأعلنته عل رؤوس الأشماد ، كان طبيعياً أن تلقى من الدول الأخرى إما الإعراض عنها أو الانضمام إلى دول أخرى لمقاومة مزاعمها ؛ وهذا دليل فى هذا المقام (مقام الصراحة) على أن السياسة ، مهما أوتيت من حيلة ودهاء ، يفوتها الغرض الذى تسعى إليه ، ولهذا ينبغى التصريح بأن ذلك المبدأ ظالم .

ب — إذا بلغت دولة من النمو والقوة مبالغاً يبعث الخوف والقلق فى قلوب جيرانها ، فهل يمكن التسليم بأنها « سوف تريد » الضغط على الدول الأخرى ، لأن ذلك « فى مقدورها » ، وهل يحق فى هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكفل لمهاجمتها ، حتى قبل أن يصيبها منها أذى ؟ — إن دولة تعلن هذا المبدأ جهره إنما تجلب على نفسها الوبال معجلاً ومؤكداً : لأن الدولة القوية سرعان ما تبتدر الدول الضعيفة بالعدوان ؛ ولن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعاً ضعيفاً لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة « فرق تسد » . — واذن فهذا المبدأ الذى تشير به الفطنة السياسية ، متى صُرح به ، أحبط بالضرورة غايته ؛ وهو إذن مبدأ ظالم .

ج — لو أن دولة صغيرة وقفت ، بمقتضى مركزها ، حائلاً دون التقارب بين أجزاء دولة أكبر منها ، وكان هذا التقارب لازماً لبقاء الدولة الكبرى ، فهل يحق لهذه أن تخضع تلك وأن تضمها إلى أملاكها .

من الميسور أن نرى أن الدولة الكبيرة لا يسعها أن نمان مبدأ كهذا : لأنه إما أن الدول الصغيرة نبادر إلى التحالف فيما بينها ، وإما أن دولاً أخرى قوية تنازعها تلك القريسة ؛ فينتج عن هذا أن نفس إعلان هذا المبدأ يجعله غير قابل للتطبيق ؛ وهذا دليل على أنه مبدأ ظالم ، بل قد يكون غاية الإمعان في الظلم ، : لأن الموضوع الذى يقع عليه الظلم ، مهما يكن شأنه ضئيلاً ، لا يمنع من أن يكون الظلم الذى ألم به ظلماً كبيراً جداً .

د — أما « القانون العالمى » فأمسك عن الكلام فيه هنا ، لأن مشابهته لقانون الشعوب تجعل بيان مبادئه وتقديرها أمراً ميسوراً .

وإذن فمبدأ المناقاة بين قواعد القانون العام وبين العلانية

يعطينا هنا معياراً حسناً نميز به الحالات التي لا « تتفق » فيها السياسة مع الأخلاق (من حيث هي نظرية عن الشرع والحق) . لكن لا بد لنا أيضاً من أن نعرف شرط اتفاق هذه القواعد مع قانون الشعوب ، فإنه لا يجوز لنا أن نستخلص من قابلية القواعد للملائمة أنها عادلة ، لأن من اطمأن إلى قوته اطمئناناً لا يساوره غيبه شك ، لم يحتاج إلى إحاطة مبادئه بالكتمان .

والشرط في إمكان قانون الشعوب على العموم هو أن تقوم أولاً « حالة شرعية » ^(١) ، بدونها لا وجود لأي قانون عام ؛ وكل قانون يمكن تصوره خارج تلك الحالة لا يعدو أن يكون قانوناً خاصاً . ولسكنا قد رأينا فيما تقدم أن النظام الاتحادي بين الدول (النظام الفيدرالي) الذي لا يرمى إلا إلى تجنب الناس ويلات الحرب ، هو وحده « الحالة الشرعية » التي تتفق مع « حرية » تلك الدول . وإذن فلا سبيل إلى الاتفاق بين السياسة والأخلاق إلا في ظل اتحاد « فيدرالي » (هو إذن معطى « أولياً » وضروري

(١) في الأصل الألماني : rechtlicher Zustand

على مقتضى مبادئ القانون) ؛ والسياسة كلها أساسها الشرعى هو إقامة اتحاد من هذا القبيل على أوسع نطاق ؛ وبغير ذلك لا تكون كل مهارتها إلا طيشاً وظلماً مستوراً . — هذه السياسة الفاجرة لها « حيلها » التى تضارع أبرع حيل اليسوعيين : من ذلك « التحفظ الذهنى » الذى تعتمد إليه فى تحرير صيغ المعاهدات العامة ، فتحرص على استعمال تعبيرات تستطيع تأويلها لمصلحتها حين تشاء (كالتمييز بين *statu quo de fait* وبين *de droit*) ^(١) ؛ و « الاحتمالية » التى قوامها افتراض سوء النية عند الآخرين ، أو اتخاذ ما يبدو من إمكان تفوقهم سبباً مشروعاً لإضناء الدول المسالمة ؛ وأخيراً « الخطيئة الفلسفية » وهى عبارة عن النظر إلى التهام دولة كبيرة لدولة صغيرة على أنه أمر تافه وهفوة تغتفر ، زعماً بأن فى ذلك العمل مغناً للدولة الكبيرة وخيراً عظيماً للعالم على العموم ^(٢) .

(١) هذا هو نص المصطلحات التى أوردتها كانت ومعناها :

و الحالة الواقعة الراهنة ، و الحالة القانونية الراهنة ، —

(المترجم)

(٢) نستطيع أن نجد أمثلة لتطبيق هذه المبادئ كلها فى بحث —

إن في رياء السياسة التي تصطنع الأخلاق على هواها ، عُلالة لمن يحتاجون إلى تسخير هذا المبدأ أو ذاك لقضاء مآربهم . وإن محبة الناس ، واحترام حقوقهم ، كلاهما أمر واجب ؛ لكن الواجب الأول « غير مشروط » ، أي أنه أمر « مطلق » ينبغي على المرء أولاً أن يستيقن من أنه لم يخرق حرمة ، قبل أن يستطيب عاطفة السخاء والإحسان . والسياسة تتفق في يسر وسهولة مع الأخلاق بالمعنى الأول (بمعنى علم الآداب والعادات) لكي نسلم حقوق الناس إلى رؤسائهم ، أما الأخلاق مفهومة بالمعنى الثاني (بمعنى نظرية الحق والشرع) فبدلاً من أن تنحى السياسة لها ، كما هو الواجب عليها ، نراها تفضل الانصراف عنها ، وتنكر عليها

== لحضرة المستشار « جارفه » عن « الائتلاف بين الأخلاق والسياسة » (١٧٨٨) . هذا العالم الفاضل يعترف في أول كتابه بعجزه عن الإجابة عن هذا السؤال إجابة « شافية » . ولكن أليس في التصريح باستحسان ذلك الائتلاف ، والاعتراف في الوقت نفسه بالعجز عن الرد على ما يورد عليه من اعتراضات مبالغ في الترخص والتساهل مع من هم شديدي الميل إلى الاستهتار ومجاوزة الحدود ؟

وجودها في الواقع ، وترد الواجبات كلها الى محض الرفق والتلطف مع الناس . لكن سياسة تعيش في الظلام ، وتصطنع هذا الدهاء ، سرعان ما يفتضح أمرها ، متى ألتقت الفلسفة ضوءاً على مبادئها ، لو سمحت للفلاسفة بأن يذيعوا مبادئهم على الناس .

من أجل هذا بدا لي أن أقترح مبدأ آخر « ترنسندتاليا » وإيجابياً للقانون العام ، أود أن تكون صيغته على النحو الآتي : « جميع الأحكام التي « تحتاج » الى العلانية (لكيلا يفوتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معاً » .

ذلك أن هذه الأحكام ، إن لم تستطع بلوغ غرضها إلا بالعلانية ، فلا بد أن تكون مطابقة للغاية العامة لدى الجمهور (أي السعادة) ، والمشكلة التي تهتم السياسة بالذات هي تحقيق الانسجام بينها وبين هذه الغاية (بحيث يرضى كل امرئ عن حاله) . غير أنه إن لم يكن في الاستطاعة بلوغ هذا الغرض إلا بعلانية هذه الأحكام ، أعنى بدفع كل شبهة أو مظنة عنها ، فينبغي كذلك أن تكون متفقة مع حقوق الجمهور ، لأن الحق وحده هو الذي يجعل انسجام الغايات كلها أمراً ممكناً . وأود أن أرجى بسط هذا المبدأ وإيضاحه إلى فرصة أخرى

وحسبي هنا أن أقول إن هذه صيغة ترسندتالية للمبدأ ، ونرى هذا بوضوح متى لاحظنا أننا قد استبعدنا جميع الظروف التجريبية (لنظرية السعادة) من حيث هي مادة للقانون ، دون أن ننظر إلا إلى صورة القانون الشامل .

إذا كان هنالك واجب ، يضاف اليه أمل معقول في تحقيق سلطان القانون العام ، ولكن بالسير في تقدم مطرد إلى مالا نهاية ، فإن « السلام الدائم » — الذي ينبغي أن يخلف ماقد أسموه خطأ بمعاهدات السلام (والأولى أن تسمى مهادنات) — ليس بالفسكرة الجوفاء ، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئاً فشيئاً ، زاد اقترابها من غرضها (إذ يحمل بنا أن نأمل في أن يتم تحقيق مثل هذا التقدم في حقبة من الزمان أقصر فأقصر)

انتهى

المكتبة الحجازية
شارع زاوية الامن استنبطية

فهرس الموضوعات

صفحة.

تقديم : بقلم المترجم	٧
إلى السلام الدائم : (مقدمة للرسالة بقلم كانت)	٢٣
القسم الأول : المواد التمهيدية	
لتحقيق سلام دائم بين الدول	٢٥
القسم الثاني : المواد النهائية	
لتحقيق سلام دائم بين الدول	٣٩
الملحق الأول : في ضمان السلام الدائم	٦٥
الملحق الثاني : مادة سرية للسلام الدائم	٨٣
التذييل الأول : في الخلاف بين الأخلاق والسياسة	
بالنسبة إلى السلام الدائم	٨٧
التذييل الثاني : في الاتفاق بين السياسة والأخلاق	
وفقاً للتصور والترسندتالى ، القانون العام	١١١

كتب للدكتور عثمان أمين

« إحصاء العلوم ، للفارابي (مكتبة الخانجي) القاهرة سنة ١٩٣١
الطبعة الأولى (نقدت) .

“ L'Humanisme de F.C.S. Schiller ”
(Bulletin of the Faculty of Arts, vol. IV, part I)
Le Caire 1٩39.

« ديكارت ، (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٢
الطبعة الأولى (نقدت) .

Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses (Ministère de l'Instruction publique) Le Caire 1944.

« خصائص الروح الفرنسي ، (دار النشر هوروس) القاهرة
سنة ١٩٤٤

« محمد عبده ، (دار حياء الكتب العربية) القاهرة سنة ١٩٤٤

« الفلسفة الرواقية ، (مكتبة الخانجي) القاهرة سنة ١٩٤٤

« شخصيات ومذاهب فلسفية ، (دار إحياء الكتب العربية)
القاهرة سنة ١٩٤٥ .

« ديكارت » ، (دار إحياء الكتب العربية) الطبعة الثانية ،
مزبدة ومنقحة ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

« دفاع عن العلم » ، لآلير بايه (دار إحياء الكتب العربية)
القاهرة سنة ١٩٤٦ .

« إحصاء العلوم » ، للفارابي (دار الفكر العربي) الطبعة الثانية
محققة تحقيقاً علياً ، القاهرة ١٩٤٨ .

« التأملات في الفلسفة الأولى » ، لديكارت ، ترجمة مع مقدمة
وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية) ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

« مشروع للسلام الدائم » ، للفيلسوف كانت ، ترجمة مع مقدمة
وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢ .

تمت الطبع :

« تلخيص ما بعد الطبعة » ، لابن رشد (وزارة المعارف العمومية)

دار النيل للطباعة
ت ٥٨٨٥٥

EMMANUEL KANT

PROJET

DE

PAIX PERPÉTUELLE

TRADUCTION ARABE

PAR

OSMAN AMINE

DOCTEUR ÈS - LETTRES

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ FOUAD IER

LE CAIRE

LIBRAIRIE ANGLO - ÉGYPTIENNE

1952

To: www.al-mostafa.com